3

نُصُوصٌ مُعَاصِرَة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

السنة الأولى صيف ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت
العدد الثالث، السنة الأولى، صيف ٢٠٠٥م، ١٤٢٦هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة : لبنان ــ بيروت ــ حارة حريك ــ شارع دكاش ــ سنتر فضل الله

ص . ب : ٣٢٧ / ٢٥، هاتف : ٦٨٩٤٩٦/ ٩٦١٣+

☐ المراسلات

باسم رئيس التحرير: لبنان ـ بيروت ـ ص . ب : ٣٢٧ / ٢٥

البريد الالكتروني info@nosos.net

باسم المدير الإداري: مملكة البحرين : ص.ب : ٣٠٦١٥

البريد الالكتروني Ali@nosos.net

موقعنا على الأنترنت **www.nosos.net**

☐ التوزيع

- مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع. ص.ب: ٣١١١٠، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (٩٧٣+) فاكس: ١٧٥٩٦٩٠٩ (٩٧٣+)
- **تطلب المجلّة من المكتبات التالية :**
  - العراق، دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبّي، تلفاكس: ٤١٥٤٥٦١ (٩٦٤١+)
  - لبنان، دار المحجّة البيضاء، بيروت، حارة حريك، شارع الشيخ راغب حرب، ص.ب ١٤/٥٤٧٩، هاتف: ٢٨٧١٧٩ (٩٦١٣+)، تلفاكس: ٥٥٢٨٤٧ (٩٦١١+)
  - سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، هاتف: ٦٤٧٠٦٥٤ (٩٦٥+)
  - إيران، مركز الآفاق للدراسات، قم، هاتف: ٧٧٣٥٦٤٦ (٩٨٢٥١+)
  - بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، Chalton Street 88 London NW11HJ . United Kingdom . Tel: (+4420) 73834037

محتـويات العدد

العدد الثالث. صيف ٢٠٠٥م ١٤٢٦هـ

قراءات:

* * *

مؤتمر الاعتدال الشيعي

أين هم الوسطيون الشيعة اليوم؟!

حيدر حب الله

في كل أمةٍ، بل لدى كلّ جماعة، اختلاف في وجهات النظر والآراء، وهذه علامة البشرية، وسمة الضعف في بني آدم، لا تُنكر ولا تحارب.. هي معنا مذ خلقنا، ويبدو أنّها ستبقى إلى يوم يبعث الله العباد.

١ ـ والشيعة جزءٌ من الكيان البشري، لا ينفصلون عنه ولا يتخارجون، ومن الطبيعي جداً أن نجد داخل الجسم الشيعي الكبير الذي يضمّ ـ فيما يقال ـ المئات من الملايين من بني الإنسان اليوم.. نجد تنوّعاً في فهم الحياة، ودرس التراث، ووعي الواقع، ورسم الأولويات، وتحديد المنهج، وتنضيد مفردات المعرفة العقدية، والشرعية، والأخلاقية و..

تعبير حيّ هذا المشهدُ عن إنسانية الجماعة، وعفويتها البشرية، وليس من ضير أبداً أن ينقسم المجتمع الشيعي، وتختلف الآراء فيه، مسيرةٌ لطالما عاشتها البشرية ضمن وتائر تبدو اليوم في تصاعد أكثر فأكثر.

٢ ـ لكن حال المسلمين اليوم في اختلافهم ليس هو الحال الطبيعي للاختلاف، وكذا الأمر في حال الطائفة الشيعية منهم، فالاختلاف ـ هنا ـ مظهرٌ من مظاهر العنف الفكري والاجتماعي و..، كلّ طائفة داخل هذا المذهب الشيعي مصرّة على إقصاء الآخر واغتياله فكرياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً و.. أما منطق التخوين فهو حقيقة يشهد على استخدامها مرورٌ عابر على انقسام الرأي الداخلي في هذه الطائفة.

فتيارٌ يتّهم الآخر بالجهل، والحماقة، والرجعية، والتخلّف، والاستغباء و.. فيما

يحسب نفسه على الوعي، والمعاصرة، والحداثة، والمنطق، والمنهج و..، وآخر يتّهم غيره بالمؤامرة، والخيانة، والتعامل مع العدو، ومدّ يد العون للخارج، والتكالب على تحصيل الشهرة والاسم، فينتقد الدين ليبلغ مقاصده الذاتية، الدنيئة، الخسيئة، المنحطّة، كأن اتهام الآخر هكذا فيه من مظاهر التطهير للذات ما فيه، ومن أشكال التعويض ما فيه أيضاً.

وتيار ثالث يتهم الآخرين بالتنكّر للتراث، وتصفيته، وتدنيسه، بل والنزو عليه لمصالح دنيئة، سافلة، كأن في ذلك إحساساً بإسقاط الحمل عن الكاهل، لنعيش التراث، ونريح الذات من صدمات الواقع، فما من عقلٍ أسهل من العقل المستقيل.

هذا الانقسام حقيقةٌ واقعة لا محالة في الحياة الشيعية المعاصرة، بل وفي مجمل الحياة الإسلامية.

٣ ـ نحن اليوم ـ وقبل اليوم ـ على مفترق طرق، وقد أكّد لنا القرن العشرين ـ بأحداثه الصاخبة ـ أن سياسة الغالب والمغلوب، الموجود والمعدوم، لا نفع من ورائها، ولا مرتجى منها أبداً، فتلك الأيام تتداول بين بني البشر، يوم لهذا ويوم لذاك.

وقد لاحظنا في رصدنا للمشهد الشيعي: العربي، والإيراني، والأفغاني و.. لاحظنا انشطاراً داخل التيارات نفسها، ففي هذا الانقسام الفئوي الحاد بدا نوع من اللاتمايز، أو دعنا نقول: نوع من التداخل بين الفئات والجماعات الشيعية، فالانقسام الفكري بهذه الشاكلة قد لا يفرز انفصالاً دقيقاً في المجتمع، كما يفعله وجود الأحزاب السياسية المنظمة عادةً، لهذا نجد تداخلاً، وربما أحياناً نجد نوعاً من اللاوضوح في تمييز أجزاء الصورة، تماماً كما يقال اليوم عن عدم وجود فواصل حادّة بين التيارين: المحافظ، والإصلاحي في المجتمع الإيراني، كما هي وجهة نظر بعض الباحثين المهتمّين، ليس آخرهم رئيس مجلس الشورى الإسلامي في إيران الدكتور حداد عادل.

هل يمكن أن نستفيد من هذا التواشج داخل الجماعات الشيعية لخلق نظام ردع داخلي، يحول دون مزيد من الارتكاس والانقسام والتشرذم؟ أساساً، ماذا يعني

هذا النوع من الانقسام المتداخل من ناحية سيسيولوجية وسياسية و..؟

٤ ـ إنّ ما نقدّره لهذه الظاهرة ـ سبباً أو نتيجةً ـ وجود تيار معتدل، داخل التيارات جميعها، وهذا التيار المعتدل هو الذي جعلنا نشعر بأن وضوحاً في الانقسام حاسماً لم يتحقّق بعد، رغم كل انقسام الرأي، والسؤال من هو هذا التيار المعتدل؟ وماذا يمكنه أن يفعل؟

لا يمتاز هذا التيار المعتدل برؤية موحّدة لفهم الدين، لكنه يمتاز بقدرة على التواصل مع الآخر، وهذه النقطة هي المدخل الذي نريد توظيفة هنا، فهناك جماعات لا تحسن فنّ الاستماع، ولا تملك حاسّة سمعٍ أساساً، أي أنّها غير مستعدّة حتى لمنح الآخر فرصة الكلام لتسمعه وتنظر ما عنده، ووجود فئات معتدلة تجيد الاستماع، وتمهر التواصل مع الآخر، فرصة ذهبية لإعادة خلق مناخ جديد.

لكن المشكلة الأساسية في الحياة الشيعية اليوم، أن هذا الفريق المعتدل من الأطراف كافّة يعاني داخل جماعته من التهميش المتعمّد، إنه محدود الصلاحيات، يعيش قدراً من الاحتياط في آرائه؛ كي لا يهمّش أكثر داخل جماعته، أو يحسب على الفريق الآخر، من هنا، يُحكِم المتشدّدون في التيارات كافّة بالمقوَد، ويحرّكون المتغيرات تبعاً لهم وتصوّراتهم، فالتشدّد عندهم رمز الوفاء للفكرة، والتعصّب لديهم سمة الإخلاص لها..

هذا هو الواقع الذي يربك بعض الشيء حركة التعاون، والاعتدال، والوسطية بين الأطراف الشيعية المتنافسة، لكن أعتقد أن بالإمكان تشكيل قوّة ضغط جديدة، لا تهدف إلى تأسيس تيار جديد أبداً، بقدر ما تهدف إلى جعل الجماعات تشعر بإيجابية تعاونها.

الفكرة التي نريد التأكيد عليها هي أن يقوم المعتدلون داخل التيارات كافّة بتنشيط التواصل فيما بينهم، ومدّ جسور الاتصال المحكمة، لتكوين عناصر تدفع ناحية التقارب، ولا أقل ناحية رفع حالة الخصام المعلن والسافر ما بين الجماعات المختلفة.

إن قيام التيار المعتدل داخل الجماعات بتقوية ذاته وإقناع الفريق الآخر داخل فئته بجدوى الخطوة التي يقوم بها يسدّ الطريق على المتشدّدين والمتعصّبين، ويحول دون إمساكهم بزمام الأمور كلّها، على التيارات المعتدلة أن تعرف أنّ بيدها بعض عناصر القوّة لفتح صفحة جديدة بين الأطراف.

وإذا استطاع القطاع المعتدل أن يكون قوّة ضاغطة، فمن شأنه أن يدين إجراءات العسف الظالم كلّها، كما أن قدرة هذا التيار على تحقيق مصالح الجماعات سوف تعطيه شرعية العمل أكثر فأكثر، فإذا نجح هذا التيار في إجراء تفاوض داخلي للسماح لكلّ طرف باختراق الطرف الآخر، فإنه سوف يملك ـ عقب ذلك ـ شرعية وجوده داخل جماعته، كونه استطاع تحقيق أهدافها، لا أقلّ بعضاً منها، وكونه نجح في التوصّل إلى اتفاقات تستطيع حفظ مصالح جماعته..

وإذا استطاع الفرقاء المعتدلون تعميم لغة الاعتدال أمكنهم خلق ثقافة داخل كياناتهم الخاصّة، لهذا على كلّ فريق أن يقدّم للطرف الآخر تنازلات، ذلك أن هذه التنازلات سوف تحسب ـ على المدى البعيد ـ فرصةً للمطالبة بتنازلات من الطرف الآخر أيضاً، مما سيحقق مكاسب متبادلة، ويزيد في إحراج الجماعات المتشدّدة داخل كلّ فريق.

إن هذا العقل البراغماتي الذي يمكن أن يسيرّ حركة المعتدلين الشيعة، يمكنه أن يحقق نتائج كبيرة، لكن أمامه عقبات لا تحصى.

٥ ـ أوّل خطوة يفترض أن يقوم بها هذا التيار هي الدعوة لملتقى أو مؤتمر يجمع رموزه، ويتم فيه تبادل الآراء حول هذا المشروع، للخروج من بعض أشكال المأزق الداخلي، إن الاجتماع في ملتقى يمكنه أن يرسم صورةً أكثر وضوحاً وتفصيليةً عن خطّة عمل يفترض أن تقوم بها هذه الحركة، وعلى المعتدلين أن يطمحوا ـ عبر ذلك ـ للهيمنة على مقاليد السلطة في جماعاتهم، وأن لا يقنعوا فقط بإيجاد توازن أو تواصل ما يلبث أن يكون تبريراً يخدم مصالح الجماعات المتطرّفة أو الأكثر تطرّفاً.

٦ ـ لكن يجب على المعتدلين الوسطيين أن لا يسعوا ـ قدر الإمكان ـ لإثارة

حفيظة التيار الآخر، وهذه نقطة جديرة، وفي الوقت عينه سيف ذو حدين، فعادةً ما نرى الحركات التغييرية الهادفة للإصلاح تقع في شَرَك أحد مشكلين: إمّا حرق المراحل والقفز فوق النار، وهو ما يؤدي ـ أحياناً كثيرة ـ إلى صدام عنيف، قد يفضي إلى إخفاق، أو المراعاة والمداراة الزائدة عن الحدّ الطبيعي، بحجة العمل التكتيكي والمراحلي، فيضيع الوقت بانتظار الفرج، وتهدر الفرص، وينمو التغييري على الخوف والرهبة والحذر والقلق والاكتئاب و.. فتموت تجربته كذلك، غايته أن موت التجربة في النحو الأول يكون فجائياً شرساً عنيفاً، أما في النحو الثاني فيكون بطيئاً غاصّاً أليماً مكموماً..

لهذا على الوسطية الشيعية أن تحاذر المنحيين معاً، وعليها أن لا تراعي ـ زائداً عن الحدّ ـ أصحاب الحساسية المرضية العالية، وعليها أيضاً أن لا تغدو حركة نفاق، كأنها حركة جواسيس تتحرك كخفافيش الليل، فهذا ما لا يليق، ولا يجوز، في شرع الله ودينه، ولا في منطق الأخلاق والأمانة.

٧ ـ ويبقى الموضوع الرئيس من وراء هذه الخطوة المقترحة، وهو أن تكون الرسالة رسالة الاعتدال، وأن ننشر لسان التفاهم، وأن نجعل لغة الودّ والوسطية والإنصاف والاعتراف والاحترام والتقدير و.. هي اللغة التي تفرض نفسها على سجالاتنا، يجب أن نصل إلى مرحلة ينتهي فيها اجتماعياً وثقافياً وأخلاقياً كلّ من يقدم على استخدام لغةٍ أخرى في الداخل الإسلامي، إلاّ عند الضرورات القاهرة، يجب أن نصل إلى مرحلة ينتحر فيها من يستخدم أدبيات مختلفة، فنجعل لغتنا المنشودة لغة الصالونات الفكرية والثقافية، ولغة الصحافة والإعلام، ولغة الخطابة والمنبر، ولغة الحوار والجدال، لا ما نشاهده اليوم من لغة العنف والإرهاب والقمع والتقزيم والإقصاء و..

ألم يأن الأوان لخطوة، تأخذ مداها لتوحيد صفوفنا، فماذا نفعنا كلّ هذا التمزق؟! فلنستيقظ للنظر: ماذا جنينا في معاركنا الداخلية؟ ثم نعيد الكرّة لننظر ماذا جنى الغرب؟ وماذا أخذ منا؟

إذا أريد لهذا المشروع كلّه أن يسمّى انقلاباً أبيض فليسمّ، لكنه ضرورة لفكّ الطوق المضروب بالتأكيد على معتدلي الجماعات كافّة، فقد آن لهم أن يلتئموا ويعلنوا رفضهم لهذه الهيمنة المتطرّفة، ويطالبوا بحقّهم في النفوذ والسلطة بمعناها الواسع.

فيا أيّها المعتدلون الشيعة! أيها الوسطيون! أيّها الذين تئنّون من وطأة الهيمنة القمعية داخل جماعاتكم! اكسروا الخوف الكامن فيكم! وحطّموا هذا الرهاب! واعلموا أنكم قادرون على أن تملكوا شرعيتكم داخل فئاتكم أكثر فأكثر! توكّلوا على الله! ولتكن نواياكم مرضاته! ولا تفكّروا في المصالح الخاصة، ولا الفئوية! ولا تطلبوا الشهرة أو الدنيا بعملكم هذا! فما كان لله ينمو.

﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ الرعد: ١٧.

القول الفلسفي بين الإبداع والاتّباع

هل نامت الفلسفة على إيقاع ابن سينا ثم صدر المتألهين؟

الشيخ محمد رضا الحكيمي (*)

ترجمة: حيدر حب الله

تمهيد

الاجتهاد واحد من أبرز الامتيازات البالغة الأهمية في الحوزات الشيعية، إلى جانب حضور العلوم الفلسفية، فالاجتهاد يعني الاستقلال بالرأي ـ إيجابياً ـ في الموضوعات المتناولة، ولطالما كان على الدوام سنّةً جارية، وظاهرةً لاقت أهمية خاصة، وحظيت باعتبار ممتاز.

إلاّ أنّ هذه الظاهرة سرعان ما ضاقت لتنحصر في مجال الفقه ودائرة الأحكام الفقهية، فالذين يبلغون هناك مرحلة الاجتهاد لا يقلّدون أحداً، وما لم تصل آراؤهم الشخصية وأنظارهم المستقلة لنتيجةٍ ما ـ بعد الفحص التام والتأمّل الكافي في الأدلّة والمصادر، أي يحصل عندهم استفراغ الوسع كما يقال ـ لا يقبلون بهذه النتيجة ولا بغيرها، ومن ثم لا تقع الآراء مقبولةً لديهم بمجرّد أن كبيراً أو عظيماً قالها أو تبنّاها، وإلاّ فإن اجتهادهم سوف يتحوّل إلى تقليد، وتنقلب الوقائع بالنسبة إليهم.

وللمنهج الاجتهادي أهمية بالغة، ويمكن القول: إن هذه الظاهرة على ما هي عليه اليوم في المعاهد والحوزات الدينية الشيعية تمثل مفخرةً عظيمة وامتيازاً قلّ نظيره ـ بل ربما انعدم ـ على بعض المستويات.

(*) صاحب كتاب «الحياة»، أهم شخصية تفكيكية معاصرة، له كتب عدّة منها: علم المسلمين، والمدرسة التفكيكية، والاجتهاد والتقليد في الفلسفة و..

العقم الاجتهادي في الدرس الفلسفي

إلاّ أنّ السؤال هنا: لماذا لم يَسُد هذا المنهج أو يُتداول في مجالي الفلسفة والعرفان؟! ففي الفقه يبدي الفقيه نظره الاجتهادي أو يقدّم المجتهد رؤيته الفقهية بوصفها نتاجاً حاسماً ونهائياً من وجهة نظره، اعتماداً على أساسيّاته العلمية ونظرياته التحتيّة، إلاّ أنّ الحال في الفلسفة يبدو مختلفاً، إذ يترائى ـ في الغالب ـ أن ما قاله العظماء الماضون هو الموقف النهائي، وآخر الكلام، وفصل الخطاب، وهذا ما جعل الفلاسفة والمتفلسفين المسلمين وعبر ثمانمائة عام يصرّون على قضايا جمدوا عليها من نوع: أصالة الماهية، وعدم اتحاد العاقل والمعقول، واستحالة الحركة الجوهرية، وروحانية حدوث النفس، لتتلوها أربعمائة سنة أخرى هيمنت فيها المدرسة الصدرائية «الحكمة المتعالية»، مقدّمةً آراء مختلفة وموضوعات متنوّعة، إلاّ أنّ أزمة حضور الشخصيات ذات الهيمنة الفكرية ظلّت حاضرةً على الدوام في الحقبتين معاً، وما تزال، وهذا ما جعل الاستدلال الحاصل في الفلسفة، والجهود البحثية الفاعلة، استدلالاً داخل النظام المهيمن، يتجه دائماً لمصلحة نظريّته وناحيتها، مما أفقد الفلسفة قراءةً من الخارج تُعمِل معاول النقد فيها، نعم، إنّ هذا هو الجوّ الغالب، ولا نقول: إنّه دائمي أو شامل على الإطلاق.

على أي حال، فقد هيمنت على الفلسفة طوال تاريخها الإسلامي مدارس فلسفية ثلاث أو نظم ثلاثة من المعرفة والتفكير، وهي نظم لم تتلاقى على ما يبدو: **أحدها**: النظام الفلسفي المشائي، وهو النظام الذي هيمن ثمانمائة عام على العقل الفلسفي كما اتضح، **وثانيها**: النظام الفلسفي، العرفاني الصدرائي، المعروف بمدرسة الحكمة المتعالية، وهي المدرسة التي سيطرت على العقول الفلسفية لأربعة قرون، ابتداءً بالقرن الحادي عشر الهجري، وسوف نبيّن أن الفلسفة بطبيعتها يفترض أن تكون غاصّةً بألوان الحراك لا السكونية، محكومةً لنظام الاجتهاد والإبداع لا التقليد والاتّباع، نازعةً نحو الانتقاد لا النقل والانتقال المحض.

يعني الاجتهاد في اللغة الجهد والسعي، وبذل الطاقة برمّتها للوصول إلى أمرٍ أو مسألة، والمصدر المجرّد للكلمة هو: جَهْد، والذي يدلّ على السعي حتى التعب

والنفاد، تقول: جَهَدَ، يَجْهُدُ، جَهْداً في الأمر: جدّ وتعِب، يقول ابن منظور: «الاجتهاد والتجاهد: بذلُ الوسعِ والمجهود»(١)، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ زوائد باب الافتعال (الهمزة والتاء) تخضع لقانون: «زيادة المبنى تدلّ على زيادة المعنى»، ومن ثم تضيف دلالةً أكبر على المعنى، ومعنى ذلك أنّ كلمة الاجتهاد تعني بذل الجهد الكبير والسعي الحثيث، بما يزيد عمّا نفهمه من المصدر المجرّد للكلمة: «جهد»، والذي يدلّ هو الآخر على السعي حتى التعب والإجهاد.

ومن هذه المادّة كلمة الجهاد، الذي ينشطر إلى أصغر، وأكبر، والجهاد الأصغر يتطلّب هو الآخر سعياً جهيداً وثقيلاً، تماماً كما قاله الراغب الإصفهاني: «الجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدوّ»(٢).

كان ذلك توضيحاً مختصراً للمعنى اللغوي لكلمة: اجتهاد، وأصلها اللغوي وجذرها الكلامي، أمّا معناها المصطلح والفقهي فهو معروف أيضاً، وقد أشرنا إليه آنفاً، إلاّ أنّه يمكن القول بشكل عام: إن الاجتهاد يعني السعي قدر المكنة للوصول إلى رأي مستقل في موضوعٍ ما، مقابلاً التقليد والاتباع للغير..

ويحظى الاجتهاد بسابقة طويلة في المحافل العلمية التقليدية، حتى صار سنّةً ومنهجاً، كما يملك أهميةً عظيمةً وقيمةً سامقة، فالروح العلمية الحاكمة على الحوزات الشيعية هي روح الفهم الاجتهادي، روح البحث والتحقيق، أي أنّ طلبة العلوم الدينية يسعون ـ حتى على الصعيد اللغوي والمقدّمي ـ لممارسة فهمٍ دقيق لأيّ مسألةٍ يواجهونها، سواء في المتن أو الحاشية، مطالبين أو باحثين ـ دوماً ـ عن الدليل لبلوغه ونيله.

إنّ هذا المشهد الذي عرضناه، يمكن أن يسمّى بالاجتهاد عندما يمارس بصورته الدقيقة في مجال علم الفقه، فالمجتهد هو الذي ينال في بحثه ضمن قضايا الفقه رأياً استدلالياً مستقلاً، ومن ثم لا يقلّد غيره أو يتبعه، لا بل إن التقليد من مثله عمل غير لائق، ولا محمود، إنّه يقوم بنفسه في أي موضوع يريد تناوله علمياً بإعمال المنهج الاجتهادي في استنباط الأحكام في المصادر الأربعة: الكتاب، والسنّة، والعقل، والإجماع.

هذا في الفقه، إلاّ أننا نريد هنا الحديث عن الحال في الفلسفة وعلم المعقول، فهل عرفت الفلسفة هذا اللون من الاجتهاد والإبداع بكلّ أبعاده ومضامينه ومحتوياته ونزعاته نحو الحرية، بوصفه بناءً تُشاد عليه الدروس الفلسفية والأبحاث العقلية؟ الجواب: إن ذلك لم يحصل، نعم، من الممكن أن يقال: إن الدروس العقلية والبحوث الفلسفية كانت على الدوام تحتوي كمّاً من الأدلّة والبراهين، وتستفيد من علم المنطق والمنهج البرهاني، وهذا ما يكفي الفلسفة ويردّ لها اعتبارها، كما يستدعي منّا معالجةً أكثر عمقاً للموضوع، إلاّ أننا نشير لذلك ـ اختصاراً ـ هنا.

تمايز الظاهرة الاستدلالية عن الظاهرة الاجتهادية

إن الاستدلال غير الاجتهاد، وبعبارةٍ أخرى: الاستدلال أعمّ من الاجتهاد الشخصي، فمن الممكن أن يستدلّ الإنسان على مسألة أو فنّ أو موضوع ويعدّد له أدلّةً وشواهد، إلاّ أنّه لا يكون مجتهداً في هذا الموضوع أو الفنّ، بل يكون استدلاله تعبيراً آخر عن أدلّة الآخرين وتقليداً لهم، أي إعادة تصوير محتوى كلام الآخرين، فهذا الإنسان يعرف الأدلّة التي تشاد على نظريةٍ ما مثل: أصالة الماهية أو أصالة الوجود، لكنه يعرفها داخل الأطر البنائية لصاحب هذه النظرية نفسه، فيقوم ببيانها وتقريرها، وهو وإن بدا مجتهداً إلاّ أنّه ليس سوى مقلّد لصاحب تلك المدرسة أو مبدعِ تلك النظرية، وهذا أمر دقيق، وفي الوقت عينه واضح.

وبناءً عليه، فالاجتهاد تخط لحدود معرفة النظريات وأدلّتها، ووصول إلى تكوين نظريةٍ خاصة، ودليل شخصي، واستدلال مستقل، واستقلال تام في الرأي.

ولا بأس هنا بذكر مثال هام يوضح فكرتنا ويجليها: فبعد أن أدخل الفيلسوف الكبير صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) بحث المعاد الجسماني في الدراسات الفلسفية، وهو ما لم يفعله من قبل الفارابي وابن سينا، مثبتاً معاداً مثالياً شاده على الأصول الفلسفية ـ العرفانية المتداولة في فلسفته... تابعه على ذلك ـ على الدوام ـ شخصيات كبيرة عالمة بالفلسفة وواعية بمضمونها، ذاكرين أفكاره وآراءه بجدارة وقوّة، كاتبين في هذا المجال الأوراق والصفحات، مقرّرين مبادئه وأساسياته، بل

ساعين لشرح أدلّته وتأكيدها والدفاع عنها...

لكن رغم ذلك كلّه، لم نجد قراءةً نقديةً أو اجتهادية عند هذا الفريق، لقد كان ذلك هو الغالب على المشتغلين بالفلسفة ولا نقول: إنهم جميعاً كذلك، بل السائد عليهم ذلك، سيما منهم المعتقدين بالفلسفة العرفانية الصدرائية، إلى أن جاء فريق لاحق، مارس اجتهاداً حقيقيّاً في الموضوع، وأبدى رؤى إبداعية استدلالية متحرّرة، فانتقد النظرية الصدرائية إجمالاً أو تفصيلاً، واعتبرها مخالفةً للمعاد الجسماني العنصري القرآني، وسوف نشير إلى هؤلاء قريباً.

واحدٌ من هؤلاء الاجتهاديين القلقين والمنتقدين الحيويين آغا علي حكيم (١٣٠٧هـ)، والذي ظهر ـ بوصفه فيلسوفاً كبيراً ـ بعد حوالي ٢٥٠ عاماً من صدر المتألهين، لقد وصفه بعض الأساتذة بالمؤسّس، نعم، لقد عكف آغا حكيم على دراسة نظرية المعاد الصدرائية دراسةً اجتهادية حقيقية، فقرأها من خارجها، مسلّطاً معاول النقد والتمحيص عليها، فرآها ناقصةً عاجزة، لهذا قام بنفسه بتقديم تصوّر جديد مختلف حول المعاد الجسماني، وهو تصوّرٌ نراه الأكثر قرباً للمعاد الجسماني الحقيقي ممّا طرحه صدر الدين الشيرازي(٣).

إن هذه الظاهرة الفلسفية يمكننا اعتبارها الأنموذج البارز للاجتهاد الفلسفي، وهو اجتهاد يقع على مرتبةٍ أسمى من مجرّد الاستدلال الفلسفي(٤)، إنّ هذه الظاهرة هي التي نطالب بإعمالها في الفلسفة، وجعلها الأصل الأصيل الذي تقام الفلسفة عليه، وعبر هذا الحراك العقلي والفلسفي يمكن لعلماء الفلسفة، ومتكلّميها، وكتّابها، وقرّائها، أن يقدّموا نتاجاً أثمر، ليخرجوا من إطار التقليد في الاستدلال إلى الاستقلال فيه، فينالوا في كلّ قضيةٍ يدرسونها الاجتهاد الشخصي، ويكون لهم رأيٌ خاصّ بهم، وعليهم أن يتجنّبوا الاعتراف المتساهل بالأفكار، أو التعامل غير العلمي معها، أو الخوف منها والتهيّب، بل يرون أنفسهم ـ كل واحد ـ مكان فيلسوفٍ كبير، فينظروا القضايا كما ينظرها هو، فإذا حصل ذلك لهم كان هناك أملٌ في أن تخطو الفلسفة التراثية التاريخية (مع إقرارنا بكونها فلسفات قوية ومقتدرة لا كغيرها من الفلسفات) لتكوين فلسفة عصرية إسلامية، ونيل فلسفة حيوية ناضرة، وبهذا نحرّر

عقول بحّاثي الفلسفة من آلاف الفلسفات السطحية، غير المنظمة، تلك الشبيهة بالفلسفات الضحلة الهزيلةِ البناء.

بين الاجتهاد التقليدي والاجتهاد التحقيقي

ولكي تتضح صورة المسألة وتنفذ أكثر فأكثر إلى عقول الفضلاء ووعيهم، ليروا أن حضور الاستدلال وإعمال المنطق في فلسفتهم ليس شيئاً مقنعاً ولا كافياً. نزيد توضيح جوانب الموضوع، لهذا أعرض تصوّراتي الخاصّة حول الاجتهاد: حقيقته، وأنواعه.

يقع الاجتهاد ـ في الحقيقة ـ على نوعين:

١ ـ الاجتهاد التقليدي.

٢ ـ الاجتهاد التحقيقي البحثي.

وشرح هاتين المقولتين صار واضحاً مما أسلفناه، فالاجتهاد التقليدي يعني أن يعيَ الباحث الحصيف نظرية فيلسوفٍ ما، ويبيّن استدلالاته، ثم يبحث داخل هذه النظرية وتحت ظلّها، بما يحقق لها النفع ويدرّ عليها الخير، فينشغل بالاستدلال لها، تماماً كما يقال: إن شأن الفلسفة الاستدلال، إلاّ أن هذا الباحث لا يحاول النظر بعين النقد لتلك النظرية بعد الانفصال عن المنظومة الفلسفية التي تحكمها، أو أنه لا يلتفت إلى أنّ هذه النظرية يمكن أن يطالها النقد والتفنيد، سواء على مباني هذا الفيلسوف نفسه أو وفقاً لأصول غيره من الفلاسفة، أي إن هذا الباحث الفلسفي قلّما يضع في اهتماماته أو أولوياته ممارسة نقدٍ للنظرية، لا على المبنى، ولا مبنائي، كما أنّه لا يواجه الانتقادات التي سجّلها الآخرون عليها بروح البحث الفكري، وطبقاً للمنهج العلمي.

ونماذج هذا اللون من معارضة حركة النقد الفلسفي بالغة الكثرة في القضايا الفلسفية، من قبيل الأدلّة التي يقيمها أكثر أنصار الفلسفات على مسائل فلسفتهم وقضاياها، إن هذا النوع من الاستدلال يمكننا تسميته بالاستدلال التابع أو التقليدي.

إلاّ أنّه، وفي مقابل هذا اللون من الاجتهاد، ثمّة اجتهاد بحثي تحقيقي مستقلّ، واستدلال حرّ وفعّال، يقوم على الإطلال على أيّ نظريةٍ فلسفية من خارج مناخها المعترف به فيها، فتقرأ من هناك وفقاً لمناهج البحث العلمي الممنهج والمستقلّ، كما لا بدّ أن يقرّ سلفاً بأن هذه النظرية غير عصيّةٍ على النقد، ولا متعالية عن المساءلة، ويؤكّد هذا الاجتهاد أيضاً على أن الأسس الشهودية الكشفية العرفانية التي لا تملك بحدّ نفسها حجيةً عامّةً بل خاصّة بصاحبها، لابد من فصلها تماماً عن الأصول العقلية الصرفة، ومن ثم تمييز البراهين النظرية عن تلك الأوليّة الأساسية، إن هذا النمط من الاجتهاد لا يمكن تحقيقه إلاّ عبر التأمل العميق في صورة البرهان ومادته، فإذا ما رأى البرهان تامّاً أخذ به وقبله، وإلاّ رفضه وطرحه، إنه يستبدل نظريةً بأخرى عندما يتوصّل بالدليل إليها، فيطرحها ويدافع عنها، تماماً كما فعل الآغا حكيم في نظرية المعاد المثالي.

وما أحسن أن نستشهد بصدر الدين الشيرازي نفسه في نظرية أصالة الماهية، حيث تخلّى عنها بعد سنوات طوال من الاعتقاد بها والدفاع عنها، وذلك عندما وجدها ناقصةً خائرة، طبقاً للأصول الفلسفية التي تبنّاها فيما بعد، فأخذته الجرأة للتخلّي، وتبنّي نظرية أصالة الوجود العرفانية ـ الفلسفية[٥]، كما صرّح بذلك هو نفسه في بدايات «الأسفار الأربعة»[٦].

ويمكن التمثيل أيضاً بنظرية الملا صدرا في المعاد الجسماني، فبعد تبنّيه أصالة الوجود، وتأليفه كتاب «الأسفار الأربعة»، وإثباته المعاد المثالي؛ انطلاقاً من أصوله الفلسفية والفكرية، متحمّلاً مشاقاً مضنية وأثماناً باهظة في هذا المجال، لاحظنا أنه يصرّح في عددٍ من نتاجاته الأخرى بعنصرية المعاد لا مثاليّته، مؤكّداً ـ بوضوح النص ـ أن المعاد الوارد في القرآن الكريم والأحاديث هو المعاد العنصري، وأن آيات المعاد ورواياته آبيةٌ عن التأويل وعصية عن التطويع، بل لا حاجة بها لهما، ذلك أنّها لا تستلزم أيّ محذورٍ إطلاقاً.

يقول الملا صدرا: «.. ثم اعلم أنّ إعادة النفس إلى بدنٍ مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوقٍ من سنخ هذا البدن، بعد مفارقتها عنه ـ في القيامة ـ كما نطقت به

الشريعة من نصوص التنزيل، وروايات كثيرةٍ متضافرة لأصحاب العصمة والهداية، غيرُ قابلةٍ للتأويل، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، أمر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها؛ لكونها من ضروريات الدين، وإنكارها كفر مبين، ولا استبعاد فيها..»(٧).

إن هذا الموقف عظيم جداً، فهو بنفسه مظهرٌ من مظاهر الاجتهاد الكبير والبحث الكامل المستوعب الأصيل، وقد سبق أن أوضحت هذا الأمر ـ أي الخطوة التفكيكيّة لصدر المتألهين بين الموقف الفلسفي والموقف القائم على الوحي ـ في دراستي حول «المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية».

أساسيات في التعليم الفلسفي

ونذكّر ـ بعد هذه الإشارات والتنبيهات ـ بأن تعليم الفلسفة وتعلّمها يجب أن يأخذ في الحسبان غائيّة وهدفيّة الاجتهاد التحقيقي الحقيقي، أي أنّ الهدف يكمن في نقد الآراء لا مجرّد نقلها، ذلك أن جوهر التعليم والتعلّم في الفلسفة قائم على هذا المنهج(٨)، والمعلّم الحقيقي هو ذاك الذي يبلغ بتلميذه هذه المرحلة، حتى لو طالت المدّة وتمادى الزمن.

نعم، إن نقل الموضوعات الفلسفية والمصطلحات والأدلّة إلى عقول الطلاب يجب أن يُفترض مرحلةً تعليميةً ابتدائية، فيما تغدو المراحل العليا منحَ الأستاذ تلميذه قدرة النقد وملكة الاجتهاد البحثي الواقعي، فمن الممكن أن يكون الإنسان عالماً إلاّ أنه أعجز عن أن يكون معلّماً، فبعض الأساتذة من علماء الفلسفة ومتكلّميها إلاّ أنهم لا يصلحون للتربية والتنشئة، أي إنهم لا يبلغون عمق المطالب والأفكار التي يفترض بهم بلوغها، ولا يحفرون للوصول إلى كنه البرهان، ولا يصرفون وجوههم ناحية المواضع القابلة للنقد، ولا يفكرون في بلوغ مرحلةٍ من التفكير المستقل، الحيوي، المنطلق، ذلك كلّه لغرقهم في الإعجاب بكلمات غيرهم وأصولهم ومبادئهم، وحبّ الشيء يعمي ويصمّ، بل لخوفهم وتهيّبهم من العظماء والكبراء، وانجذابهم ـ كالمعوقين ـ لآرائهم ونظرياتهم، والنتيجة: حرمانهم من امتلاك فكر نابض وتأسيسي، بل حرمانهم

غيرهم ممن يستفيد منهم أيضاً، فيبقى الجميع حبيس تكديس الأفكار والمعلومات في خزانة الذاكرة، دون تجاوز هذه المرحلة لبلوغ مرحلة تفجّر التفكير وانطلاقته.

لهذا نجد هؤلاء عاجزين عن تربية مجتهدين متحرّرين؛ يفكّرون بحريّة واستقلال في مجالات تحكم عليها أنماط التفكير المحض والتعقل الأصيل الخالص، رغم أنهم بارعون في نقل العلوم والفنون إلى غيرهم وطلابهم، إنهم بذلك لا يفسحون في المجال للمؤهّلين من ذوي الكفاءات والطاقات كي يتجاوزوا مرحلة فهم الفلسفة، وهي مرحلة قيمة تقدّر وتحترم، إلى مرحلة نقدها وإعادة إنتاجها.

إن أهمية الفلسفة والعلوم العقلية القائمة على أصول ومبادئ تكمن في أنها تقرأ وفقاً لاجتهاد من نوع الاجتهاد التحقيقي لا التقليدي، إنها لا تفهم إلاّ عبر هذا النمط من القراءة، تماماً كان عليه حال كبار رجالات الفلسفة، ممّن أشرنا سابقاً إلى بعضهم، وما كلّ تلك الاختلافات والامتيازات التي نشاهدها في الأسس والمسائل الفلسفية، في تمام فروع الفلسفة وأقسامها، حتى على مستوى الإثبات والإنكار المتقابلين تقابلاً تاماً مثل أصالة الماهية أو الوجود، واتحاد العاقل والمعقول وعدمه، وإثبات الحركة الجوهرية ورفضها، وروحانية حدوث النفس أو جسمانيته، وعشرات المسائل الأخرى.. ما ذلك كلّه إلاّ لأن رجالات الفلسفة قد استساغوا منهج الاجتهاد في مسائلها، بل وعملوا به وأجروه، نعم، يجب أن يكون هذا هو المنهج المتبع على الدوام.

ولابد هنا من الالتفات إلى أن في الفلسفة أفكاراً وأصولاً ومبادئ يمكن لفهمها جيداً وتفهيمها كذلك، أن يؤمن لنا اجتهاداً في الفلسفة من النوع الأول التقليدي، أي أنه تقام الأدلّة وتشاد البراهين القائمة على الأصول المعتبرة لإثبات موضوعات فلسفية من داخل النظام الفلسفي الخاص، مثل النظام القائم على أصالة الماهية أو الآخر المبني على أصالة الوجود، لا أن تكون هذه النظريات مأخوذةً مفروضات مفروغاً عنها وأصولاً مسكوتاً عن بحثها، وهذا هو ما يحقق استدلالاً وبحثاً وفق النوع الأول المشار إليه، فمثلاً يتركّز الجهد على إثبات أصالة الماهية أو نفيها، وكذا إثبات الحركة الجوهرية أو ردّها، والحال كذلك في اتحاد العاقل والمعقول و.. وذلك من داخل الأصول المعترف بها في نظام فلسفي خاص، ومن هنا،

يعمد إلى تمهيد مقدّمات وإقامة برهان، أو الاعتماد على الكشف العرفاني ـ وهو ذو حجية خاصة ـ دون أن يكون المعلّم أو المتعلّم من أهل الكشف أو هذه المرحلة منه.

إن هذا الوضع هو عين الاجتهاد التقليدي، الاجتهاد في التقليد والتقليد في الاجتهاد، أي فهم مدرسة أو اتجاه أو مشربٍ وفقاً لأدلّته، لا محاكمة هذه الأدلّة ووضعها تحت مجهر النقد العلمي، والذي يفترض أن يكون المهمة الأساس والبنيوية للفلسفة برمّتها، أي الاجتهاد في التحقيق والبحث، والبحث والتحقيق في الاجتهاد.

إن الفلسفة ـ كما في الاصطلاح ـ مرصد لمعرفة حقائق العالم، بل لابد من القول: لفهم عوالم الوجود برمّته، وعليه، لا يمكن أن يكتفى في مسائلها بالاجتهاد التقليدي ذي النوع الأول، إن عظماء الفلاسفة شخصيات كبيرة بالتأكيد، لكن لا ينبغي الإحساس بالرعب والرهاب تجاههم، وأن تبذل الجهود برمّتها لا لشيء سوى لفهم كلامهم وفقط، فلو أن هؤلاء العظماء اكتفوا بفهم آراء من سبقهم لما شاهدنا اليوم أيّ طرح أو إثارة لعددٍ كبير من المسائل الجديدة في الفلسفة، ولما شاهدنا التحوّلات الكبرى في تاريخ الفلسفة الإسلامية، من الفلسفة المشائية إلى الإشراقية، ومن الإشراقية إلى الصدرائية، ومع ذلك ما زلنا نشاهد قديماً وحديثاً أنّ هذه الاتجاهات الثلاثة ـ سيما منها الأوّل والثالث ـ باتت مسلّمات لدى المشتغلين بالفلسفة، تماماً كالوحي المنزل، وغدت تمام براهينها براهين أوّلية، ولهذا لم نجد أي تفكير ـ إلاّ في بعض الحالات ـ في التجديد والابتكار، وعلى افتراض حدوث مظاهر لذلك فإن العقول المأنوسة بتلك الفلسفات لا ترحّب بها أو تشجّع عليها[٩].

الفلسفة بين الواقعية والتجريدية

ولعلّه يمكن القول: إنّ هذا المسير الذي خضع له إطار الفلسفة الإسلامية، رغم كلّ غناها، هو الذي أعاقها عن التجديد الضروري والاستبدال المطلوب لبنيتها باستمرار تبعاً للتحوّلات الثقافية العالمية والتاريخية، كما هو المفترض أن يكون بها، ولهذا لم يهتمّ بل لم يُعنَ الفلاسفة المسلمون بما دعا إليه القرآن من النزعة الواقعية،

وتمظهر بشكل واسع النطاق في نهج البلاغة، بل ظلّوا منحصرين محاصرين بالعقلية الذهنية التجريدية اليونانية، والاسكندرانية، والهندية، والغنوصية.

لابد في تدريس الفلسفة ـ قديمها وحديثها ـ بل في تحصيل أي علم ومعرفة من مراعاة أصول التربية العلمية، أي السعي الجادّ لخلق عقول متحرّرة مفكّرة ذات نظر مستقلّ ورأي خاص، لا تكوين عقول مقلّدة متّبعة، على الفلسفة تربية الفيلسوف، والقارئ، والكاتب فيها، بحيث يتمتع بكل مظاهر التفكير الحر، لا أن تخرّج لنا أرقّاء عقليين، ومقلّدة متبعين.

نعم، يجب أن يكون العالم والفيلسوف مهيمناً ومشرفاً على العلم والفلسفة لا أن تكون هي المهيمنة عليه والمسيطرة على أركانه وتفكيره، عليه أن يكون نقّاداً للمفاهيم والآراء لا نقّالاً، فإذا نجح هذا العالم أو ذاك الفيلسوف في الهيمنة على العلم والفلسفة فستغدو الفلسفة ـ ومعها العلم ـ أدوات طيّعة في يده، وإلاّ كان أداةً في يدها تحرّكه كيفما شاءت.

ألوان النقد الفلسفي

وأرى هنا ـ لوجود مناسبةٍ ـ أن أسرد أقسام النقد الفلسفي، على نحو الإشارة إليها فحسب، فلهذا النقد أقسام وأنواع لابدّ من الالتفات إليها، وتفكيكها عن بعضها، وإعادة فهمها بشكل أدق حتى يمكن وضعها في مكانها المناسب، ونحاول هنا تعداد بعض أقسام النقد الفلسفي على الشكل التالي:

١ ـ **النقد التوافقي العام أو النقد التطابقي:** ونعني به دراسة تطابق الفلسفة بشكل عام مع الوحي وعدمه.

٢ ـ **النقد التوافقي الخاص أو النقد التطابقي كذلك:** ونعني به دراسة مَدَيات التطابق بين الفلسفة والوحي في قضية المعاد الفلسفي والمعاد الديني المستند إلى النص.

٣ ـ **النقد المقارن العام، بين الفلسفات المختلفة.**

٤ ـ **النقد المقارن الخاص، بين فلسفتين بعينهما.**

٥ ـ **النقد المبنائي العام، أي مبنى أصالة الوجود، وأصالة الماهية.**

٦ ـ **النقد المبنائي الخاص، أي نظرية جسمانية حدوث النفس.**

٧ ـ **النقد ـ على المبنى ـ العام،** مع الأخذ بأصالة الماهية أو أصالة الوجود، ونقد المسائل القائمة عليهما.

٨ ـ **النقد ـ على المبنى ـ الخاص،** مع الإقرار بالمبنى الفلسفي، ونقد مسائل خاصّة داخل المنظومة الفلسفية.

٩ ـ **النقد التناظري:** أ ـ الفلسفة ـ العرفان. ب ـ الفلسفة ـ الكلام.

١٠ ـ **نقد المعطيات الفلسفية من وجهة نظر الوحي..**

وحيث كان الكلام في الاجتهاد التحقيقي دون التقليدي، فمن الضرورة الإشارة إلى أن نقد النظريات العلمية والفلسفية لابدّ أن يركّز فيه ـ بعمقٍ ودقّة ـ على مراحل ست هي:

١ ـ قراءة النظرية خارج مناخها الفلسفي الخاص.

٢ ـ قراءة النظرية مع الأخذ بعين الاعتبار مبدأ إمكانية نقدها.

٣ ـ قراءة النظرية مع متابعة الانتقادات المسجّلة عليها.

٤ ـ دراسة الأجوبة المسجّلة على الانتقادات.

٥ ـ رصد الأسس التحتية لأدلّة النظرية:

أ ـ الأسس العقلية الصرفة (الفلسفية).

ب ـ فصل الأدلّة العقلية النظرية والأوّلية.

ج ـ المنطلقات العرفانية الكشفية.

د ـ الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الكشف الشهودي من حيث مبدأ الاعتبار والقيمة، وذلك بعد صحّة المقدّمات والنتائج.

٦ ـ ممارسة اجتهاد حرّ في المسألة بأطرافها.

لقد ذكرت في كتاب «المدرسة التفكيكية»، في الملحق الثالث، وتحت عنوان «المبنى العلمي» ما يقرب من أربعين أمراً، اعتبرتها مناهج علمية ـ أصلية وفرعية ـ ضرورية في أي ممارسة بحثية علمية، وهي على ارتباط وثيق بموضوعنا هنا، أي الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، لهذا يرجى مراجعته بدقّة[١٠].

حركة النقد الفلسفي في القرن الأخير

أعتقد أنه كان من المفترض بنا أن نكون قد خطونا مشروع النقد الفلسفي قبل هذا الوقت، كما فعل الآخرون بنقدهم المنطق (الأرسطي) الصوري، والفلسفة اليونانية والمدرسية، لا سيما مع ما عندنا من ذخائر قرآنية ومن تعاليم نبوية وولوية، نعم، لقد فكّر جمع من الكبار بهذا الأمر، إلاّ أنّه لم يحظ بترحيب عام، مع كامل الأسف(١١)، لقد تصدّى جمع من الأكابر في القرن الرابع عشر الهجري لممارسة أشكال من جرأة النقد الفلسفي، وهو ما يظهر في آثارهم ونتاجاتهم التي تركوها لنا، ولهذا يمكن القول: إنّ القرن الرابع عشر الهجري قد شهد ظهور جيلٍ بارز من النقّاد في هذا الخصوص.

وقد تمثلت هذه المواجهة النقدية للفلسفة بتيارين اثنين هما:

١ ـ تيار حوزة خراسان.

٢ ـ التيار الحوزوي خارج خراسان.

أما التيار الأوّل فنشرع به من الآغا بزرك حكيم الشهيدي المشهدي (١٣٥٥هـ)، فهذا الفيلسوف المعروف كان علَماً للفلسفة والمعقول في حوزة مشهد المقدّسة، في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر الهجري، كما نقلنا في كتابنا «مكتب تفكيك أو المدرسة التفكيكية» عن أحد تلامذته المبرّزين(١٢)، لقد درّس آغا حكيم الفلسفة على نسق أبحاث الخارج، أي أنه مارس درساً نقدياً واجتهادياً لها، وقد استمرّت حركة التدريس الاجتهادي النقدي للفلسفة في حوزة خراسان أربعين سنةً بعده على يد تلميذه المقرّب الشيخ مجتبى القزويني الخراساني (١٣٤٦هـ)(١٣).

ولا بدّ هنا من التذكير بأن الشيخ مجتبى القزويني كان قد نهل من علم العلامة ذي الفنون، الإنسان الكبير، والناقد الفلسفي القدير المغفور له السيد موسى الزرآبادي (١٣٥٣هـ)، وذلك قبل تشرّفه بالحضور عند الآغا بزرك حكيم، وقد عمل هذا الأستاذ المنقطع النظير، وهو الناقد البارز للفلسفة (حيث كان من المنشغلين بنقدها في المرحلة الأولى لدى دخوله مدينة طهران وحضور درس الميرزا جلوه)، عمل على تعريف تلميذه القزويني بالاتجاه النقدي للفلسفة، زارعاً فيه بذور هذه النزعة.

ونتوقع ـ بعد النقاط المشار إليها ـ أن يكون القارئ قد أطلّ على حركة النقد الفلسفي التي شهدت في الحقبة المعاصرة اهتماماً من جانب بعض الأساتذة والفضلاء[(١٤)] ، هذه الحركة التي انتظمت في حوزة مشهد العلمية قبل ما يقارب الثمانين عاماً، كما ساهم فيها العلامة الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني (العلامة السمناني)، منذ ما يقرب من ستين عاماً، وذلك بتأليفه كتاب «حكمت بو علي سينا»، ونتاجات أخرى أيضاً.

الفلسفة وتطورات العلوم التجريبية والإنسانية المعاصرة

من ناحية أخرى هامّة، لابد من تسليط الضوء على مشروع النقد الفلسفي، والاعتراف بهذه المرحلة الجديدة، وتجنّب أشكال الجمود والتحجّر، والجانب الأبرز الذي نطلّ على هذا المشروع من خلاله يكمن في التطوّر الواسع والانشعابات العلمية الكبرى بعد عصر النهضة في أوروبا، لا سيما في النصف الثاني من القرن الأخير، فقد شهدت العلوم الإنسانية اليوم ـ كالعلوم التجريبية ـ تطوّراً مذهلاً، فأضيفت إلى الاختصاصات العلمية فيها اختصاصات أخرى جديدة، كما قدّمت الكثير من الدراسات في المجالات المختلفة، فأعيد ترجمة النصوص الفلسفية الإغريقية القديمة من جديد، وما أكثر ما تكون هذه الترجمات محتويةً على تعديلات في الترجمة نفسها، ما يستدعي تفاسير جديدة للفلسفة اليونانية.

من هنا، لابد من الاهتمام الجادّ بهذه المسائل وأخذها على الدوام بعين الاعتبار، ومتابعة تطوّراتها، كما والاطلاع على الفلسفات الجديدة الحادثة، ومن ثم لا يصحّ أن نحصر جهدنا ونشاطنا العلمي بالفلسفات التي غدت جزءاً من تاريخ الفكر الإنساني.

ثمّة علوم كثيرة جداً أبدت ارتباطاً عضوياً متيناً بالفلسفة، فصار لابد للأخيرة من إبداء وجهة نظر تتعلّق بها، من هنا نلاحظ أن الفلاسفة القدماء لم يحصروا نطاق الفلسفة بالإلهيات الخاصّة (الإلهيات بالمعنى الأخص)، بل بعد أن عمدوا إلى تقسيم الفلسفة إلى فلسفةٍ نظريةٍ وأخرى عملية، قاموا بوضع جملةٍ من الاختصاصات والفروع

داخل الفلسفة النظرية، لتشمل مثل الطبيعيات، والرياضيات والدراسات الفلكية و.. مدمجين هذه العلوم في المعارف القديمة، حتى أنّهم نظموا نظرية العقول العشرة لإثباتها متواشجةً مع مقولة الأفلاك التسعة، تلك المقولة التي عصفت اليوم بها رياح النقد والتفنيد.

هل يمكن اليوم دراسة مثل هذه الموضوعات المشار إليها بالطراز نفسه الذي كانت تدرس فيه قبل حوالي الألفي عام؟ مسائل من نوع كيفية تركّب الأجسام، عدد العناصر، حصول القوّة والاستعداد في المواد، الحركة، الأعراض وكيفية حصولها، كائنات الجوّ والسماء، وبعض المسائل المنطقية والرياضية و.. لقد تجاوز علم الفلسفة الإسلامية حركة الوضع التي هو عليها الآن للدخول في مرحلة جديدة، نسميها حركة الانتقال، إن على الفلسفة أن تطلّ على موضوعاتها من خلال هذا الحال، فتقدّم أجوبةً جديدة للأسئلة الجديدة.

إن علينا التفكير بفلسفة جديدة نضرة، كما علينا ممارسة التجديد في لغتنا وفكرنا، ونحوُ كتابتنا وتأليفنا، وأن لا نضع الفرص التجديدية تحت تصرّف من هم خارج نطاق العالم الإسلامي(١٥)، بل يفترض توظيف الفكر الجديد والمنحى العصري في الدفاع عن المحكمات الإسلامية ودعم الركائز الفلسفية الخاصّة بنا، لكي نبيّن غنى المعارف الإسلامية في أبعادها المختلفة، مستخدمين هذه المرّة اللغة العالمية للفلسفة، دون أن نجمد على لغة القدماء، ونهجهم، وتفكيرهم، مهما كانوا كباراً، في الوقت الذي نكنّ لهم فيه كبير الاحترام والإجلال.

علينا إعادة قراءة مضمون الفلسفة الإسلامية من جهات ثلاث هي: ١ ـ النقد. ٢ ـ التجديد. ٣ ـ التكميل.

أما الجهة الأولى، فعلينا تشييد مشروع نقد الفلسفة على غرار الخطوة التي خطاها التفكيكيون الخراسانيون، أما الجهة الثانية فعلينا فيها أن نجدّ لتكوين بناء فلسفي جديد، أما الجهة الثالثة، فعلينا إكمال نواقص فلسفتنا عبر الأخذ بعين الاعتبار تطوّر العلوم، وانشعاب الدراسات، وظهور الكشوفات، وما استحكم من الأسس والبناءات الفلسفية، إننا نعتبر الفلسفة الحكمةَ البحثية، والبحث بطبيعته

يستدعي النقد والنظر، إننا قادرون في هذه المراحل الثلاث: النقد، والتجديد، والتكميل على توظيف نصوص الوحي وتعاليم الأوصياء بما تحويه من معارف خاصّة؛ للاستفادة منها، بل لابدّ لنا ـ من حيث الأساس ـ من معرفة أن نقد الفلسفات المختلفة: الشرقية، والغربية، القديمة، والجديدة، يمكنه بنفسه أن يكون خطوةً تمهيدية مدخلية لبلوغ المعرفة النهائية المتمثلة بالمحكمات الوحيانية.

وعليه، يفترض أن نعيد رؤيتنا للملفّ الفلسفي، وإلاّ أخضعنا العقل لمدار مقفل الجهات منغلق، كما أضعنا الفرص، ومنحنا خطوة التحوّل الخلاق والمتجدد للآخرين، وهما أمران ملموسةٌ أضرارهما واضحةٌ مفاسدهما، إن علينا أن نمنح أصحاب الرأي ورجال الفكر فرصة إبداء وجهات نظرهم الخاصة، وأن لا نختلق الأزمات ونلهب الأوضاع في مواجهة هذا الأمر الذي يلعب دوراً مصيرياً على مستوى العقل، والتفكير، والحضارة، وأن لا نلجأ لأنواع المغالطات الكاسدة، ولا نسمّي مناهضة الجمود وعدم النقد مناهضةً للعقل نفسه.

إذا بقينا أسرى الفلسفات فإننا لن نتخطّى الفلسفة التاريخية الغابرة فحسب، بل لن نبلغ فلسفةً جديدة معطاءة، والأنكى أننا سنقف متأخرين عن كشف الحقائق الجديدة الإلهية: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ فصّلت: ٥٣، إن الإنسان محتاج لمعارف نهائية حاسمة، وعليه أن يعدو الفلسفات المتحوّلة المختلف فيها (وهي التي تحظى بأدلّة متقابلة) ليبلغ فلسفات حاسمة ونهائية يصل بها برّ الأمان، إن الخلاف الواسع النطاق في مختلف المسائل الفلسفية ما بين الفلاسفة بألوانهم: شرقيهم وغربيهم، إسلاميهم وغير إسلاميهم... يدفعنا إلى اتباع سياسة الفلسفة الاجتهادية والاجتهاد في الفلسفة، فإن التقليد في الفلسفة والقضايا العقلية، حتى لو كان تقليداً للعظماء، لا يمكنه أن يقدّم لنا حلولاً مناسبة وصحيحة أو يفصل بين النزاعات الفلسفية المضمونية.

إن ما قيل حول العلوم الإنسانية وشعبها، والعلوم التجريبية واختصاصاتها، والدراسات المختلفة المتصلة بالتاريخ وفلسفته، علم اللغة، تفسير النصوص، الجبر والاختيار، العلم الإلهي وأمثال هذه البحوث التي عرضت فيها آراء عديدة في الفترة

الأخيرة وما تزال.. يقع كلّه داخل دائرة المختلف فيه لدى أصحاب الرأي في هذه العلوم والاختصاصات، وهكذا الحال في الانتقادات التي سجّلت على المنطق واللغة المنطقية، ذلك أنّها غير بعيدة عن مجال الاختلاف المذكور، وما يمنحنا موقعيةً ومكانة وموقفاً راسخاً في هذه القضايا، ويسمح لنا بعرض فلسفتنا على الصعيد العالمي إنما هو الاجتهاد التحقيقي في الفلسفة ومباحثها، فالفلسفة بطبيعتها ومكوّنها تستدعي أن تكون ـ على الدوام ـ متواشجةً مع زمانها، فهي ـ بمعنى من المعاني ـ نوع من اللغة، ومن ثم على لغة الفلسفة أن تكون لغة عصرها لا لغة الماضي.

وبناءً عليه، تغدو الفلسفة ملزمةً ـ دوماً وفي كل عصر ـ باستمداد عناصرها المكوّنة لها ومادّتها الأساسية من مجموعة الوعي الإنساني المعاصر، ومن التجربة والعقل البشري الراهن، رغم أن المطلوب منها ـ على الخطّ الآخر ـ أن لا تقوم بتنحية الموروث الفلسفي جانباً دون أيّ استفادةٍ منه.

على المفكّرين المسلمين في كل عصر وزمان تقديم فلسفة تتناسب وذلك العصر، ذات لغة فكرية وفلسفية راهنة، حتى تكون بذلك قادرةً على الحدّ من انجذاب العقول الفلسفية أو الفاهمة للفلسفة ناحيةَ الفلسفات الباطلة أو شبهها، كي لا يقدر المشروع الاستعماري أيضاً على توظيف الفلسفات أو شبه الفلسفات الأخرى لكي يتقدّم عبرها صوب تحقيق أهدافه الاستعمارية، ومقاصده المضادة للإسلام.

إنّ ما قلناه عن ضرورة تخطّي الفلسفة التقليدَ ناحية إعمال الاجتهاد في الدرس الفلسفي، لا يختصّ بالفلسفة الإسلامية أو الشرقية، بل يشمل أيضاً الفلسفات الغربية، إذ عليها هي الأخرى وعلينا تجاهها ممارسة الاجتهاد على الدوام وعيش حركة النقد الدائب، لا بل إن هذه الفلسفات بحاجةٍ أكثر لهذا الأمر، فقد يقبل بعض الأشخاص المتوسطي الفهم ـ رغم كونه أحياناً من أهل الفضل والعلم ـ كلمات تعبّر عن حصيلة من تصوّرات فكرية غربية، إلاّ أن أهل المعرفة ليسوا كذلك أبداً.

العقل العام والعقل الخاص

يفترض رعاية أمرٍ كنّا أشرنا إليه في موضعٍ آخر، وهو أن الفلسفات ـ مع

اختلافها في المستوى. اتخذت العقل ووظّفته على الدوام، لكن على مستوى سطحي منه، ولم تلامس أعماقه، أو على حدّ تعبير الإمام علي عليه السلام: «دفائن العقول»(١٦)، ولهذا لا ينبغي التردّد في قراءة المعطيات الفلسفية قراءة نقدية اجتهادية.

إن هذا التأكيد الشديد في القرآن الكريم والأحاديث على الاستفادة من العقل واستخدامه ليس إلاّ لأجل ذلك، أي لأجل الاستفادة منه في أعماقه، وإلاّ فإن العقل بمستوياته السطحية مستخدم استخداماً بشرياً عاماً، فحتى أبسط الناس يقومون بذلك بمن فيهم الشباب والمراهقون، إن الناس تعيش دوماً مع العقل في أمورها كلّها وأعمالها كذلك، وفي صناعاتها وعلاقاتها المختلفة و.. إنهم يوظّفونه ويظهرون به مجتمعات وثقافات، إن ذلك بأجمعه ناتج عن الاستفادة العامة من العقل(١٧)، وما يحظى لدى خواصّ الناس ورجال الفكر بالأهمية المضاعفة إنما هو السعي لتوظيف العقل توظيفاً خاصاً وكاملاً، أكثر عمقاً، وأوسع دائرةً من مستوى العقل العام.

نعم، إنّ البلوغ بالإنسان هذه المرتبة ليس عمل العقل والعقلاء وحدهم، بل هو عمل الوحي وتعاليمه، إلا أن العلاقة الاجتهادية العميقة مع الفلسفات من شأنها أن تكون مقدّمةً لدخول الإنسان حريم المعالم الوحيانية وتعاليم الأوصياء الرفيعة، وبهذا النوع من الورود يبلغ الإنسان دفائن العقول ومخزونها، ويغدو سبيل الاستفادة من هذه الدفائن مفتوحاً مشرّعاً، فيعبر الإنسان العقل الصوري لينال العقل النوري.

وبعبارةٍ أخرى، للعقل حركة وضعية وأخرى انتقالية، فالرؤية الإطلاقية للفلسفات، والجمود والركود داخل نطاق فلسفةٍ ما هو ما نعبّر عنه بالحركة الوضعية للعقل، أي إنها حركة لا سكون، بيد أنّها وضع واستقرار لا سيرورة وانتقال، أما الحركة الانتقالية العقلية التي تقع في نطاق الاجتهاد الفلسفي والإقرار بإمكان نقد الفلسفة وتفكيكها، بغية كشف النقاط المخفية غير النهائية ـ أي العالقة ـ أو تلك التي تقع محلّ الخلاف والنزاع.. فهي تهدف الوصول إلى حريم الحقائق النهائية الحاسمة.

ينقل القرآن الكريم عن لسان الكافرين قولهم: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ * فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ﴾ الملك: ١٠، إن القرآن في هذه الآية يعتبر تعطيل

العقل وتجميد حركة التفكير في المسموعات والمكتوبات والمقولات ذنباً، إنه ذنب يستوجب جهنم، وتفعيل العقل يختلف حاله وتتنوّع آثاره لدى الفئات المختلفة من بني الإنسان، فهو فعل اجتهادي نقدي لدى أهل الفكر والنظر، أي نقدٌ للآراء والنظريات الفلسفية والعلمية، لممارسة اجتهادٍ فيها، ومن ثم ترك ألوان التقليد والاتّباع والتعبد في مجال العقليات، ونتيجة هذا الاجتهاد في الفلسفة وضع العقل موضع المركز الذي تنطلق منه تمام النشاطات المنفتحة، أما لو تعاطينا مع الفلسفة بمنطق إطلاقي فإن معنى ذلك جعل العقل داخل مدار منغلق، يدور تلقائياً حول الذات.

إن على الإنسان اعتماد العقل في استفادته من العلوم المختلفة، وعليه أيضاً أن يدرك مراتبها ودرجاتها، ونحن نعلم أن معرفة درجات العلوم وتقدير مراتبها، كما ركّز عليه الفارابي في «إحصاء العلوم»، تملك أهميةً فائقة في الكسب السليم للمعرفة، وفي فرز (وإعادة فهم) المعطيات النهائية عن غيرها، وذلك لتحديد دورها الحقيقي ونطاقه.

العقل والافتقار إلى مرجعية ثانية

ويحتاج العقل في تمام العلوم المختلفة إلى عنصر خارجي منفصل عنه، وإلاّ ما أمكنه بلوغ تلك العلوم، ففي العلوم الحسيّة يحتاج إلى الحواس، وفي العلوم التاريخية يحتاج إلى الوثائق والمسموعات والمنقولات، وكذا الحال في العلوم التجريبية، إذ نراه بحاجةٍ إلى التجربة والاختبار، أما العلوم الاستقرائية فالحاجة ماسّة فيها إلى الإحصاء والاستقراء، وفي العلوم الفلسفية تتأكّد الحاجة إلى المنطق وقواعده، فيما تتركّز في العلوم العرفانية والكشفية والإشراقية على الكشف والإشراق والشهود، أما العلوم الوحيانية فاعتمادها الخارجي على الوحي والتنزيل.

وعليه، فإذا اعترف شخصٌ بحاجة العقل إلى غيره للوصول إلى المعطيات فلا يكون منكراً أو مخالفاً للعقل، ومعه، كيف يتهم من يقول: إن العقل بحاجة في بلوغ المعارف العالية في المبدأ والمعاد إلى مدد، وأنه غير قادر لوحده على إدراك موضوعات تلك المعارف ومراحلها كافّة، كما يشهد العقل نفسه بذلك، ويصرّح به رموز العلم

وكبار رجالاته، كيف يتهم بأنه مخالف للعقل، معارض له؟! إن ذلك غفلة أو تغافل أو مغالطة؛ فالعقل بحاجة إلى الوحي وعلومه، وكذلك إلى الإرشادات والتوجيهات التنزيلية في الوقت نفسه الذي تحفظ فيه مكانته وأهميته وحجيته، وأنه الرسول الباطني. وحيث كان الرأسمال الأساسي والأبدي للعقل تلك المعارف العالية المذكورة، كان لزاماً عليه أن يجعل همّه الوصولَ إليها، ليأخذ معونته ودعمه من الوحي، ويخضع تمام المعطيات العقلية الجزئية البشرية لقانون الملاحقة والتأمّل والمحاكمة، ومن ثم لا يقدم على تأويل المعطيات القادمة من الوحي السماوي بالفلسفة، أي فلسفةٍ، أو بأي طراز من التفكير: الشرقي أو الغربي، القديم أو الجديد، بل عليه ـ كما يحكم بذلك هو نفسه طبقاً للمنهج العلمي ـ أن يمارس تفكيكاً في هذا المجال، لينال المعارف الخالصة النهائية البعيدة عن أشكال الاختلاف والصيرورة، وليعلم أن القرآن الكريم تجلٍّ إلهي لا عصارة أنظار بشرية.. أليس بين هذين امتياز أو اختلاف؟![18].

وعليه، فالتفكيك ما بين المعطيات العلمية والمعرفة المختلفة والمتنوعة من حيث المنشأ وظيفة العقل نفسه، وهو بذاته شكل من أشكال الحركة العقلية، ونزعة من النزعات المنهجية، واتباع للأسس العلمية والمناهج الدقيقة والأبحاث العميقة.

لقد جاء الوحي لإيجاد بناء معرفي صحيح في إطار التلقي العقلاني الفطري للإنسان، ونزل بوصفه معلّماً كاملاً للإنسان ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ العلق: ٥، جاعلاً البنية التحتية للإدراك الإنساني، أي الفطرة ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الروم: ٣٠، مركزاً لنفوذه وموطناً لفعاليته، ذلك كلّه، عندما نستطيع نحن البشر فهم الحقائق السماوية وتعاليم الوحي من ظواهر القرآن والحديث، طبقاً للبناء العقلائي للبشر كافّة، وللسيرة العملية اليومية لأفراد الإنسان، وما يقوله الكبار والعلماء ويصرّحون به، ولا نغفل عن حجية الظواهر الثابتة عقلاً وشرعاً وعرفاً، ولا نأخذ بغير الوحي الإلهي والمصادر الراجعة إليه بوصفه مطلقاً، ذلك أن علوم الوحي ـ كما يقول العلماء الكبار ـ علوم أولية غير قابلة للخطأ، أما علوم غيره فهي علوم نظرية تقبله[19]، كما يقولون أيضاً: إن تمثيل الوحي بمثابة قياس أولي، وليس قياساً

نظرياً[٢٠].

إن ما يقوله بعض العظماء من أن دراسة الفلسفة تساعد على تفتح الطاقات الكامنة وبروزها في معالجة الموضوعات والمسائل أمر صحيح، إلا أنّ هناك قيداً وشرطاً له من جهة، وملحقاً وتابعاً من جهة أخرى، أما الشرط فهو أن تتوفر هناك مواصفات ضرورية ولازمة ومناسبة، يلزم وجودها في طالب الفلسفة ـ وحتى مدرّسها ـ كما أكّد على ذلك العديد من العلماء الكبار مصرّحين به، وأما الملحق فأن عليهم أن يعرفوا أن القراءة الاجتهادية النقدية الحرّة للفلسفة هي أفضل وأرقى وأسمى مرحلة لتفتح الطاقات وتفجير الإمكانات، لا اتّباع القراءة التقليدية التلقينية الحفظية، حتى لو كان ذلك تقليداً في الاستدلال، وهذا أمر واضح وجلي.

وحيث كان العقل أعمّ بمراتب عدّة من الفلسفة، والنقل من التفلسف كذلك، كانت طاقات العقل وإمكاناته مما لا يجوز حصره في التفلسف، كما لا يصحّ حصر التفلسف ببعض الصور والأشكال، بحيث نعدّه ـ بعد ذلك ـ غير قابل للنقد والملاحقة، إن هذا المسار والمسير كلّه مخالف للمنهج العلمي الرصين.

إن الاجتهاد في الفلسفة وقراءتها قراءةً نقدية، كما فعله عدد كبير من الفلاسفة الإسلاميين، يمثل امتيازاً عقلياً وعلمياً هاماً، تماماً كما قالوا عن أبي ريحان البيروني (٤٤٠هـ) من أن اعتراضاته النقدية على فلسفة أرسطو صنعت منه رجلاً متمايزاً، بل وأفضل من معاصريه وأقرانه، لا بل يصرّح الشهيد مرتضى مطهري أن الاعتراضات التي سجّلها تلامذة ابن سينا وأنصاره على الفلسفة الأرسطية وعلم النفس الأرسطي، مما تبدّى في كتاب «المباحثات» الذي سطره ابن سينا نفسه.. هذه الاعتراضات لم تكن أقلّ أهميةً من انتقادات البيروني نفسه، كما يذكر المطهري أيضاً بأنّ ابن سينا رغم أنّه لم يُبد من نفسه معارضةً ظاهرةً لمعلّم الصناعة أرسطو إلاّ أنه لم يتابعه في الكثير من أفكار مدرسته وآرائها[٢١].

أما الخواجة نصير الدين الطوسي فكان هو الآخر ناقداً فلسفياً كبيراً، فقد اشتهر نقده المعروف على قاعدة الواحد اليونانية: «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد»، وكذلك على موضوع العقول العشرة، وقد استُخدم لقب ناقد الفلسفة اليونانية وماهد

الحكمة الحقّة اليمانية في حقّ مير محمد باقر الداماد (١٠٤٠هـ) أيضاً[٢٢]، إلى غير ذلك من العديد من الشخصيات البارزة الأخرى في أوساط المسلمين ممّن كان في نفسه مفكّراً قديراً، كما كان نقّاداً جريئاً للفلسفة وموضوعاتها.

إذا أردنا إلباس الفلسفة لبوس الإطلاق والتعميم، فماذا نقول حول الطبيعيات؟! وكذلك الحال فيما يتعلّق بكائنات الجو، والعالم، والفلك وعلم السماء مما سقط اليوم وتداعي بصورة عامة وكلية، والملفت أننا نشاهد مؤرخاً معروفاً، وهو المسعودي (٣٤٥هـ) يقول: إن نظريات الفلاسفة حول بحر الهند، والبحر الأبيض المتوسط مخالف لما يقوله ربّان السفن عن حسّ وتجربة[٢٣]، وهذا معناه أن كلمات الفلسفة ومعطياتها قابلةٌ للنقد والتفنيد من البحار حتى الأفلاك.

الفلسفة بين النقد والإسقاط

والجدير إيضاحه هنا أن نقد الفلسفة وانتقادها لا يعني إسقاطها عن الأهميّة، كما لا يصحّ خلط البناءات الفلسفية والوحيانية بعضها ببعضها الآخر، ونشير هنا إلى وجود اختلافات أيضاً في الإلهيات بالمعنى الأعم كلّها تفسح المجال لممارسات نقدية، أما الإلهيات بالمعنى الأخص فهي تخرج عن مدار النقد هذا، نظراً لاستقائها من تعاليم الوحي وعدم امتيازها عن مضمونه ومحتواه، وبالأخص ما هو داخل في إطار الفلسفة الإسلامية، ولا سيما مع مراعاة حجية الظواهر وترك التأويلات التعسفية التي لا معنى لها، مما صرّح به الأعلام بأجمعهم.

وعليه، فضرورة التعقّل الذي حث عليه الكتاب والسنّة شديداً لا تنحصر بالاتجاهات الفلسفية، وإطلاق كل إنسان فلسفةً ما يجعلها فوق النقد والمساءلة، ففي هذا التعقل يؤخذ بعين الاعتبار العقل البشري العام لا عقل أفراد معدودين من المفكّرين والفلاسفة في كل عصر.

إن الجمود على فلسفةٍ ـ أي فلسفة ـ يعني الحكم بإطلاقية نتائجها ونهائية معطياتها، وليس هناك من فلسفة حتى اليوم في شرق الأرض أو غربها، في قديم الزمان أو في العصور الجديدة.. تزعم حتمية معطياتها ونتائجها، نعم، قد يكون هناك

مجال لنفوذ مثل هذا التفكير في بعض الموضوعات الفلسفية، إلاّ أن الحال مختلف تماماً في مجمل المعطيات الفلسفية ذات المنشأ البشري، والأساس الإنساني في رؤاه المختلفة، وعليه، لا يمكن للفلسفات - ودون استعانةٍ بالوحي - أن تقدّم كلاماً حاسماً ونهائياً لا كلام بعده حول تمام الحقائق الماضية والحاضرة والمستقبلة للوجود وكائنات العالم، إن الاختلاف الفاحش والكبير في المضمون الفلسفي شاهد صارخ وكبير على هذا المدّعى.

اللغة الفلسفية واللغة الفطرية

على صعيد آخر، يجدر الالتفات إلى أن اللغة الاصطلاحية ليست لغةً فطرية، بل صناعية منحوتة، فيما يفترض للوصول إلى الحقائق استخدامُ اللغة الفطرية، أي لغة الوحي والتنزيل، فواحدةٌ من أبرز نتائج الترجمات في التاريخ الإسلامي وشياع الأفكار المشتتة والمختلفة، ورواج المصطلحات المتعارضة المتنوّعة، من أقاصي اليونان وحتى أقاصي الهند.. سيطرة النسيان على اللغة الفطرية لدى عدد كبير من الفضلاء المسلمين، لتحلّ محلّها لغة المصطلحات، بما فيها من اختلافات صورية، ومضمونية، وأصولية، وبنائية، وجذرية، وأقصد من الإشارة إلى هذا الأمر الوصول إلى مقصد آخر، وهو أننا قادرون على ولوج عالم النقد الفلسفي عبر سبيلين:

الأول: سبيل اللغة الفطرية.

الثاني: سبيل اللغة الصناعية الاصطلاحية.

أي أننا قادرون على نقد المعطيات الفلسفية من خلال عرضها على الوحي الإلهي، كما نقدر على ممارسة النقد نفسه بإجراء مقارنات داخل نظم الفلسفات المختلفة، وعلينا في نهاية المطاف أن نعرف أن العالم أعلى من مستوى الإدراك البشري، وأن مجرّد العقل غير كافٍ في الهداية إلى الصراط المستقيم، فعليه - أي العقل - أن يسارع ناحية الوحي، ويعيَ بدقة مكانته ضمن منظومة: ﴿عَلَّمَ الْإِنسانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ العلق: ٥، ولا يحرم نفسه من نعمة هذا الإدراك للحقيقة والفهم للواقع الذي هو فيه، فيتحرّر من أن يكون أسير هذا الفكر أو ذاك، أو فكر هذا أو ذاك.

لقد تعرّض العديد من الأعلام، من قديم الأيام إلى جديدها، لمحدودية العقل وطاقاته، بل إن العقل نفسه لا يحكم بغير هذا الحكم على ذاته، فالغلوّ في العقل والعقلانية مخالف بنفسه للعقل، كما أن احترام الفلسفة والفلاسفة لا يعني بوجهٍ من الوجوه غلواً في العقل وقدراته أو دعوةً للتخلّي عن نقد الفلسفة وممارسة الاجتهاد الواعي في مباحثها وموضوعاتها، إنني أعتقد بضرورة احترام الفلسفة والفلاسفة وتقديرهم، لا بل إنني قضيت شطراً كبيراً من دراستي وانشغالاتي العلمية بدراسة الفلسفة وما أزال، وكلّي إيمان بأن نقد الفلسفة والاجتهاد في مسائلها وموضوعاتها لا يستدعي ـ إطلاقاً ـ احتقار الأعلام والعظماء أو الإنقاص من شأنهم أو التقليل من قدرهم ومكانتهم، إنما نهدف منهجاً علمياً تصاعدياً يفترض طرحه بجدّ على بساط التداول.

نعم، لقد كان القرن الرابع عشر الهجري الإسلامي، حتى خارج إطار الحوزة العلمية الخراسانية التفكيكية، قرنَ الناقدين الفلسفيين الكبار، ممّن شاد نقده المتنوّع على أساس القدرة العلمية والحرية الفكرية، ونذكر من بينهم: الآغا علي حكيم (١٣٠٧هـ)، والميرزا أبا الحسن جلوه (١٣١٤هـ)، والعلامة الحائري المازندراني (العلامة السمناني) (١٣٥٠هـ.ش)، والشيخ محمد تقي الآملي (١٣٩١هـ)، والميرزا أحمد الآشتياني (١٣٩٥هـ)، والعلامة الرفيعي القزويني (١٣٩٥هـ)، والعلامة محمد حسين الطباطبائي (١٤٠٢هـ).

* * *

الهوامش

١ ـ ابن منظور، لسان العرب، مادّة: جهد.

٢ ـ الراغب الإصفهاني، المفردات: ١٠١.

٣ ـ اعتقد العلامة السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني (١٣٩٥هـ) أن المعاد المثالي الصدرائي «مخالف ـ بالقطع واليقين ـ لظواهر الكثير من الآيات، كما ومباين لصريح الأخبار المعتبرة»، لكنه عندما اطلع على نظرية آغا حكيم قال: «إن هذا الكلام هو المذهب الحق، وهو المطابق للشرع الأنوار...»، راجع: مجموعة رسائل ومقالات فلسفي: ٨٣.

٤ ـ رغم أننا في الفلسفة الصدرائية نستدلّ على ذاك المعاد أيضاً، فالفلسفة بدون الاستدلال ليست فلسفةً، لكن الأهم من محض الاستدلال الفلسفي هو ممارسة الاجتهاد الفلسفي.

٥ ـ يقوم تبنّي صدر المتألهين لأصالة الوجود على الكشف والشهود بالدرجة الأولى، ومن المعلوم أن عنصر الكشف ليس عنصراً اجتهادياً ولا ممنهجاً، بل شخصياً وروحياً، ومن المؤكّد أن هذا النقد على المنهج الشهودي يعود لسنوات طويلة، لكن مع ذلك، فإن هذا التحوّل في الاتجاه عند صدر المتألهين يمكنه أن يشكل شاهداً من نوعٍ ما على عدم اتباعه ولا تقليده للمناخات المحيطة به، وأنه كان يفكّر بطريقة مستقلّة ومتحرّرة إلى حدّ ما.

٦ ـ صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة ١: ٤٩، طبعة شركة دار المعارف الإسلامية؛ وراجع له أيضاً: المشاعر: ٤٥، الطبعة الثانية، كتابخانه طهوري، طهران، ١٩٨٤م.

٧ ـ صدر الدين الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية: ٢٨١.

٨ ـ أي ذاك المنهج الذي سارت عليه المدرسة التفكيكية الخراسانية، واستخدمته منهجاً علمياً، فالاجتهاد في الفلسفة مبدأ رئيس في هذه المدرسة، والمهم المثار عندها هو ممارسة النقد الفلسفي الجادّ، لا مجرّد نقل المفاهيم والاصطلاحات وانتقالها.

٩ ـ مثل نظرية المعاد التي طرحها الآغا علي حكيم، رغم أنّها أقرب إلى المعاد القرآني، كما مرّت الإشارة إليه.

١٠ ـ المدرسة التفكيكية (مكتب تفكيك) بالفارسية: ٢٣٤ ـ ٢٣٩، الطبعة الثالثة.

١١ ـ جاء في مجلّة «حوزة»، العدد ٩٣، ١٩٩٩م، العدد الثاني الخاص بصدر المتألهين، مقالة مفصّلة وغنية بالأفكار حملت عنوان: «ناقدو الحكمة المتعالية والمنتقدون للملا صدرا»، وذلك في الصفحات: ٢٠٨ ـ ٣٦٦ من المجلّة المذكورة، وهي مقالة يمكن عدّها رسالة بحثية ممتازة، كان كتبها هادي مكارم، وقد استعرضت هذه المقالة وجوهاً كبيرةً وبارزة في القرون الهجرية الأربعة الأخيرة مارست أشكال النقد الفلسفي، والفلسفة الاجتهادية، والاجتهاد التحقيقي، وهذه الدراسة تؤكّد أن حركة النقد الفلسفي أو الاجتهاد في الفلسفة لم تكن شهدت ركوداً وسباتاً كما هي عليه الحال اليوم في بعض الأوساط.

١٢ ـ الحكيمي، مكتب تفكيك: ٢٤٩.

١٣ ـ تجدر الإشارة إلى أنّ هذا المنهج العلمي مازال، والحمد لله، سارياً في الحوزة العلمية في مدينة مشهد المقدّسة، وذلك على يد التلميذ المباشر للشيخ مجتبى القزويني، وتلميذ الآغا بزرك حكيم بالواسطة، ألا وهو آية الله، العالم الفاضل، والنقّاد الفلسفي المحقق، أستاذ المعارف القرآنية جناب الحاج السيد جعفر سيّدان الخراساني، إذ يعتمد سيدان في نقده على موروث أساتذة

متحرّرين، كانوا نقاداً كبار، وجهوده في هذا المضمار مفيدة مغتنمة، كما أن رسائله يمكن الاستفادة منها بقوّة، وعلى المولين الفعلَ الفلسفي النقدي أهميّته أن لا يغفلوا عن مراجعتها وهي: ١ ـ رسالة معيار المعرفة. ٢ ـ رسالة الحدوث والقدم. ٣ ـ رسالة اتحاد العاقل والمعقول. ٤ ـ رسالة فاعلية المبدأ المتعال. ٥ ـ رسالة العلم والإرادة في المبدأ المتعال. ٦ ـ رسالة ردّ السنخية (بين الخالق والمخلوق). ٧ ـ رسالة لقاء الله (بحث في التجلّي والفناء في الله). ٨ ـ رسالة الجبر والاختيار. ٩ ـ رسالة البداء. ١٠ ـ رسالة نقد أصالة الوجود. ١١ ـ رسالة نقد المعاد المثالي (في الأسفار الأربعة). ١٢ ـ رسالة نقد قاعدة الواحد. ١٣ ـ رسالة منهج التفسير (العرفاني، الكلامي، الأخباري و..). ١٤ ـ رسالة نقد نقاط في تفسير الميزان الشريف (للعلامة الطباطبائي)..

١٤ ـ راجع: كيهان فرهنكي، العدد ٧، السنة الثامنة (١٩٩١م): ٢٠ ـ ٢٢، مقال: انتقاد الملا صدرا في عصرنا؛ وأيضاً: خردنامه صدرا، العدد الرابع، ١٩٩٦: ٩٧ ـ ١٠٣، مقال: «نكاهي به أولين سمينار نقد فلسفي»؛ و: ١٠٤ ـ ١٠٨، مقال: فلسفة نقد ونقد فلسفي، وأيضاً: كتاب: نيايش فيلسوف (مناجاة الفيلسوف): ٤٤٨ ـ ٤٥٢، نكاهي منتقدانه به فلسفه صدر المتألهين؛ والمقالة المذكورة سابقاً في مجلّة «حوزه».

توضيح: حيث كانت «الحكمة المتعالية» أهمّ فلسفة في المحيط الإسلامي في القرون الأربعة الأخيرة، كانت أغلب الانتقادات والإثارات مركّزةً عليها، بوصفها نظاماً فلسفياً.

١٥ ـ حتى يفرضوا على العقول ما يريدون، فيصلوا بذلك إلى أهدافٍ تخالف مصالح الإسلام والمسلمين.

١٦ ـ نهج البلاغة: ٣٣، شرح محمد عبده، ج١: ١٧.

١٧ ـ إن نطاق الفعل العقلي الإنساني لا ينحصر بالفلسفات على أنواعها، بل يطال مختلف العلوم، والفنون، والصناعات، ويتعدّاها أيضاً.

١٨ ـ يراجع في ذلك بعض ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال.

١٩ ـ مير فندرسكي، الرسالة الصناعية.

٢٠ ـ الملا عبدالرزاق اللاهيجي، كزيده كَوهر مراد.

٢١ ـ مرتضى مطهري، بررسيهاي درباره ابو ريحان بمناسبت هزاره ولادت أو: ٦٢ ـ ٦٤، طبعة طهران، ١٩٧٣م.

٢٢ ـ شرعة التسمية: ٢٣، طبعة مهدية ميرداماد، إصفهان، ١٤٠٩هـ.

٢٣ ـ تاريخ الأدب الجغرافي العربي ٢: ٥٦٦.

المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة

في البناءات النظرية

السيد حسن إسلامي(*)

ترجمة: حيدر حب الله

المدرسة التفكيكية، المدخل التاريخي والأصولي

ثمة مصادر ثلاثة لمعرفة الحقيقة، أو على الأقل هذا ما يدّعى، وهي: الوحي، والعقل، والشهود الباطني أو الكشف، وقد حفل التاريخ على امتداده بدراسات مكثفة وواسعة تتعلّق بإمكانية هذه المصادر وحجيّتها، فقد أنكر جماعة اعتبار المصادر الثلاثة وحجيتها معاً، فأنقصوها إلى مصدر واحد أو اثنين، فيما أقرّ بها جميعها جمع آخر، إلاّ أنّه تحدّث عن علاقتها بعضها ببعضها الآخر، من هنا ذهب جماعة من المفكّرين إلى اعتبار المصادر الثلاثة للمعرفة مترافقةً مع بعضها، يكمل بعضها بعضُها الآخر، ومن ثم يمكن تطبيق أحدها على البقية ليتأكّد التطابق المدّعى، وقد كان من بين هذا الفريق كل من ابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي، والملا صدرا، وابن رشد الأندلسي.

على الطرف الآخر، ذهب فريق آخر إلى إعلان الانفصال والتفكيك بين المصادر المذكورة، مدّعين أن كل مصدرٍ معرفي منفصل تماماً عن المصدر المعرفي الآخر، أو أنه لابد من أن نقوم نحن بهذا التفكيك، ومعنى ذلك أنه لا يصحّ توظيف مصدر منها مكان مصدر آخر؛ إذ ذلك ما يوجب الضياع والضلالة في الوصول إلى الحقيقة.

(*) باحث في الفكر الديني، يُعد أطروحة دكتوراه حول الاستنساخ.

ويعدّ التيار الظاهري في الإسلام، والحركة التي أطلقها أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) ضدّ الفلسفة والكلام من نماذج تيار الفرز والتفكيك هذا، وتؤدّي هذه الرؤية لمصادر المعرفة غالباً إلى تعطيل واحدٍ منها أو تنحيته لصالح واحدٍ آخر.

لا نهدف هنا الحديث عن أصالة هذه المصادر الثلاثة، ذلك أننا نفرض هنا أصالتها، وحقانيتها، وإيصالها إلى الحقيقة، كما أننا لا نتناول فعلاً تنظيم هذه المصادر وترتيبها ضمن مسلسلٍ للأهمية، ذلك أن موضوعات من هذا النوع لابد أن توكل إلى مكان آخر، إنما نركّز جهدنا للإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن ـ نظريّاً وعمليّاً ـ فصل المناهج الثلاثة عن بعضها أو لا؟ وهل يمكن الحديث عن فهمٍ للوحي دون الاستعانة بالعقل؟ وهل يتسنّى الحديث عن الوحي مع تعطيل العقل وجعله فداءً على مذبح الوحي أم لا؟

لقد ظهرت عبر التاريخ شخصيات وجماعات قدّمت جواباً إيجابياً عن هذه التساؤلات، واعتقدت أن الوحي يمكن فهمه والوصول إليه دون مدّ يد العون للعقل، بل لابد ـ من حيث المبدأ ـ تنحية العقل عن هذا الخط والمجال[1]، وقد تبدّى هؤلاء عبر التاريخ ضمن أشكال متنوّعة، مقدّمين رؤى وتصوّرات خاصّة، وفي أحدث صور هذا الاتجاه ما عرف في بلادنا (إيران) في العصر الحاضر بالمدرسة التفكيكية، وقد كان المشهد الذي قدّمه لنا الأستاذ محمد رضا الحكيمي عن هذه المدرسة بتقديم العقل القائم على البناء الديني الداخلي أقدر المشاهد على شرح هذا التمايز والانشطار الثنائي.

يعتقد الكاتب هنا أنه لا يمكن إيجاد حدود فاصلة ومعيّنة بين المصادر المعرفيّة الثلاثة، ليغدو كلّ واحدٍ منها منفصلاً تماماً عن الآخر، فقد خُلقنا نضع الأشياء جميعها على محكّ العقل ونعرضها في ميزانه، لتأخذ قيمتها واعتبارها بدعم منه نفسه، حتى الوحي لا يمكن أن يُقبل ما لم يقبله العقل، ولهذا لا يمكن حجب الوحي، والعقل، والشهود عن بعضها بالسُتُر والحجب، ليغدو كل واحدٍ منها متعلقاً بعالم مختلف عن الثاني، ودنيا متمايزةٍ عنه، وهذه الرؤية التي نحملها تخالف تماماً مذهب الذين يجعلون التفكيك بين الوحي والعقل والشهود ممكناً بل ضرورياً لازماً،

من هنا، سوف نحاول نقل ـ ثم تحليل ـ مدّعيات التفكيكيين هنا، لوزنها وتحديد سليمها من سقيمها.

وحيث كانت أحدث أشكال التفكيك متجلّيةً اليوم في المدرسة التفكيكية (الخراسانية) المعروفة، فإننا نركز حديثنا على رصد أفكار هذه المدرسة، كما وحيث كان كلام الأستاذ محمد رضا الحكيمي أبرز منافحةٍ وأهمّ دفاعٍ عن هذه المدرسة، بل وأكثرها بسطاً وتفصيلاً، لهذا سوف نحاول الإرجاع إلى كتاباته ونتاجه، لكن قبل ذلك لابدّ لنا من تقديم صورةٍ تاريخية عن هذه المدرسة ورجالاتها.

المدرسة التفكيكية في مسارها التاريخي

انبعثت المدرسة التفكيكية بوصفها تياراً دينياً ـ فكرياً عرفته العقود الأخيرة، من بلاد خراسان، وقد صنّفت من جانب معارضيها نحواً من الأخبارية الجديدة، وحركةً من الحركات المناهضة للعقل أو الفلسفة، أما مناصرو هذه المدرسة فلم يكتفوا بردّ هذه التهمة ونفيها فحسب، بل اعتقدوا أنهم يخدمون بمشروعهم هذا كلاً من الفلسفة والدين معاً، ذلك أنهم يشركون الاثنين معاً عبر تحديد نطاقهما ودائرة عملهما.

المؤسسون أو الرعيل التفكيكي الأول

تعود جذور هذه المدرسة إلى جملةٍ من تعاليم عددٍ من علماء الدين في القرن الأخير، ويذكر الأستاذ محمد رضا الحكيمي وجوهاً ثلاثة رئيسية، يراها أركاناً ثلاثة لها، وهي: ١ ـ السيد موسى الزرآبادي القزويني (١٢٩٤ ـ ١٣٥٣هـ). ٢ ـ والميرزا مهدي الغروي الإصفهاني (١٣٠٣ ـ ١٣٦٥هـ)، ٣ ـ والشيخ مجتبى القزويني (١٣١٨ ـ ١٣٦٦هـ)[٢].

إلاّ أنّ الميرزا مهدي الإصفهاني يعدّ ـ من بين الثلاثة المشار إليهم ـ المؤسّس الحقيقيّ للقراءة التفكيكية، فقد قيل عنه: «الميرزا مهدي الإصفهاني مؤسّس هذه المدرسة، ومن تنبثق هذه الحركة الفكرية من رؤاه وأفكاره»[٣]، وقد كان

الإصفهاني معارضاً للفلسفة وللدراسات العقلية السائدة في المدارس الفلسفية في الحوزة، فاصلاً ما بين سبيل الدين وسبيل العقل الفلسفي، كما عدّ نفوذ التصوّف والفلسفة في العالم الإسلامي مؤامرةً هدفت إبعادَ الناس عن أهل البيت عليهم السلام، وقد صنّف الإصفهاني حركة الترجمات المشهورة مشروعاً مدروساً في هذا المجال: «إن المطّلع على سياسة الخلفاء يتضح له ـ مثل الشمس ـ أن علّة ترجمة الفلسفة اليونانية وترويج المذهب الصوفي المستقى من اليونان لم تكن سوى محاولةٍ للتغلّب على علوم أهل البيت عليهم السلام وقطع حاجة الناس إليهم، وذلك عندما فتحوا الباب على مصراعيه للمسائل كافّة أن يتحدّث فيها عبر منافذ الترجمة»[(٤)].

وقد تعدّى الإصفهاني ذلك إلى القول بأن سبيل الشرع مختلفٌ تماماً عن سبيل العقل البشري، ذاكراً أن القرآن المجيد جاء على أكمل وجهٍ وأتمّ بيان لهدم أساس العلوم البشرية وقلعها من الجذور[(٥)].

ويخرج الإصفهاني في نهاية المطاف بهذه النتيجة وهي: ليس هناك أيّ مشترك ما بين العلوم البشرية والعلوم الإلهية، والتي يَسِمُها بالعلوم الجديدة، ذلك أنّها مختلفة عن سنخ العلوم البشرية القديمة، مصنفاً ذلك الباب الأوّل من أبواب الهداية[(٦)]، إنه يصرّ دوماً في مطاوي هذا الكتاب على هذا الفصل ما بين نوعي العلوم، فبعد نقله جملة موضوعات عديدة، يقوم الصفهاني بإجراء مقارنات، مدلّلاً على اختلاف سبيل الشريعة عن العلوم البشرية[(٧)]، مؤكّداً أن العلوم البشرية تمثل عين الجهالة، وأظلم ما هناك من ظلمات[(٨)].

إنه يرى المنطق من هذا النوع أيضاً: «لا يقتصر فقط على مخالفة الموازين الفلسفية في كثير من الحالات، بل يتعدّى ذلك ليحجم عن الترحيب أو الملاطفة مع المعايير المنطقية نفسها، ليردّها ويرفضها»[(٩)]، ويواصل الإصفهاني مسيرته في مناهضة الفلسفة ليبلغ بها إنكار الاستدلالات المنطقية، معتبراً مبدأ العلية، الذي يعدّ أساساً لها، غير صحيح، بل باطل من أصله وجذوره، إنه يكتب في رسالة مصباح الهدى يقول: «لأن أكبر المقائيس وأحسنها قياس البرهان، وهو مؤسّس على العلية والمعلولية... والعليّة من أصلها باطلة»[(١٠)].

والسبب الذي يدفع الإصفهاني لرفض قانون العلية أن لازمه اعتبار السنخيّة بين الخالق والمخلوق، وهو ينزّه الله تعالى عن نقصٍ من هذا النوع، «والذي أوجبه إنكار هذا العالم المتقي قياسَ البرهان وقانون العلية أنه لم يكن قائلاً بالاشتراك المعنوي للوجود، وكان رافضاً لمختلف أشكال السنخيّة بين الخالق والمخلوق»(١١)، إنه يعتبر أن استدلال إبليس لم يكن قياساً فقهياً بل قياس منطقي، «بل ذهب إلى أن ما ذكره إبليس عند تركه السجود... كان برهاناً منطقياً»، وينقل بعضهم عنه قوله: «أقول: وظاهرٌ أن قياس إبليس كان بصورة البرهان»(١٢).

أمّا السيّد موسى الزرآبادي فكان هو الآخر من أركان هذه المدرسة وأعمدتها، فإضافةً إلى العلوم النقلية كان الزرآبادي من طلاب الفلسفة الإسلامية ودارسيها، بل كانت له نتاجات بادية في هذا المضمار، مثل حاشيته على منظومة السبزواري، وشرحه لـ (سلامان وأبسال) لابن سينا(١٣).

أما الرجل الثالث الأكثر تأثيراً في هذه المدرسة، فكان الشيخ مجتبى القزويني، كان هذا الرجل مفسّراً للقرآن مشهوراً، وله تأثير راسخ على التفكيكيين المعاصرين، وقد انشغل القزويني أربعين عاماً في تدريس العلوم النقلية والعقلية في مدينة مشهد المقدّسة، مربياً فريقاً من التلامذة البارزين، «بيان الفرقان» أهم كتب القزويني، كتبه باللغة الفارسية في خمسة مجلّدات، وقد استوعب الكتاب مجمل الأصول العقائدية الدينية(١٤).

وعلى غرار من سلفه، اعتقد القزويني أن طريق الدين مختلف تماماً عن طريق الفلسفة والعرفان، وهو انفصال كان له وجود في غابر الزمان أيضاً، يقول: «من الواضح لأرباب الاطلاع الواردين طريق فقهاء آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين، وهم أنصار القرآن المجيد وأتباع سيد المرسلين، ممتاز منذ قديم الأيام عن طريق فلاسفة اليونان وعرفاء الصوفية، كما أنّ أتباع الفلسفة والعرفان مختلفون عن بعضهم البعض، فكلٌ يرى طريقه الحق وسبيل غيره الباطل، ولم تكن لديهم مخاوف من مخالفة بعضهم بعضاً، ولهذا كان كل واحد منهم يتبرّئ من الآخر، إنها لمسلّمةٌ مخالفةُ سبيل القرآن والسنّة لطريق الفلسفة»(١٥).

والجدير ذكره أن العلامة الطباطبائي يستعرض في تفسير الميزان، ضمن بحث حول منهج التفكير الذي دعا إليه القرآن...، يستعرض جملة إشكالات سجّلها أحد المعاصرين على المنطق اليوناني، ناقداً أفكاره وادعاءاته دون التعرّض لاسمه، والذي يبدو من خلال مقارنة ما جاء في تفسير الميزان وما أورد في كتاب بيان الفرقان، أن فرضية اعتماد العلامة على دعاوى كتاب بيان الفرقان تحظى باحتمالات أكبر[١٦].

إلاّ أن نتاجات ومصنّفات هذه الفئة من رجالات التفكيك لم تعد متوفرةً اليوم، كما لا يرى لها طباعة محقّقة مصحّحة[١٧]، ولهذا كانت أفكارهم التفكيكية واصلةً إلينا غالباً عبر أقلام الآخرين وكلماتهم.

وإذا ما تخطّينا مؤسّسي المدرسة أو جيلها الأوّل، وبلغنا الجيل الثاني، وجدنا أبرز ممثل للمدرسة، بل واضع اسمها الجديد، متجلّياً في الأستاذ محمد رضا الحكيمي، فقد كان واحداً من طلاب حوزة مشهد العلمية، وتلميذاً مباشراً للشيخ مجتبى القزويني، حيث أخذ أصول المدرسة ومبادئها منه.

يعدّ الحكيمي عالماً بالأدب، والتاريخ، والدين، وذا اطلاعٍ واسع في هذا المجال، وقد نذر نثره السهل المنساب، وقلمه الرائع الجذاب ولسنوات طويلة للتعريف بالمدرسة التفكيكية وترويجها، وخلافاً لمؤسّسي المدرسة ممّن لا تشاهد مؤلّفاتهم في سوق الكتاب والنشر، كان الحكيمي مهتمّاً اهتماماً بالغاً بنشر مصنّفاته، منذ سنوات عديدة، فقد كان يشرف على طباعتها، ولهذا نجد مقداراً معتدّاً به منها اليوم منشوراً في الأسواق، حتى غدا غالب أصحاب القلم على اطلاع على نتاجاته، واستفادةٍ منها.

إن كثرة نتاجاته المدوّنة ـ حوالي ثلاثين مصنّفاً ـ لا تسمح لنا بالتغاضي عن عرض فهرس بأعماله هنا، إلاّ أنّ أهم آثاره الفكرية يتجلّى في مؤلّفاته التالية:

أدبيات وتعهد در إسلام (الأدب والالتزام في الإسلام)، إمام در عينيت جامعه، بعثت، غدير، عاشورا، شيخ آغا بزرك الطهراني، اجتهاد وتقليد در فلسفه، حماسه غدير، دانش مسلمين، تفسير آفتاب، خورشيد مغرب، سرود جهشها، فرياد روزها، قيام جاودانه، معاد جسماني در حكمت متعالية، هويت صنفي روحانيت، قصد

وعدم وقوع، مكتب تفكيك، وفي النهاية: موسوعة الحياة التي تعدّ أهم أعماله وأوسعها، حيث صنفها بمساعدة أخويه[١٨].

ويرتبط اسم المدرسة التفكيكية اليوم باسم الحكيمي، فقد نذر نفسه ووقفها للدفاع عن هذه المدرسة وشرح تصوّراتها وأفكارها، والمنافحة عن تعاليمها ومبادئها، وقد كانت المرّة الأولى التي كتب فيها الحكيمي مقالاً يحمل اسم: المدرسة التفكيكية، قد جاءت في شهرية: كيهان فرهنكي (العالم الثقافي)[١٩]، حيث سرد فيه أهم مبادئ المدرسة وأصولها.

وفيما بعد، اعتبر الحكيمي أن هدفه من وراء كتابة ذلك المقال تركّز في أمور ثلاثة: ١ ـ شرح التفكير التفكيكي. ٢ ـ المصالحة بين الاتجاهين الفكريين: التفكيكي وغيره. ٣ ـ التعرّض لذكر عدد من العلماء الربانيين التفكيكيين[٢٠].

وقد طبعت هذه المقالة ـ فيما بعد ـ مع شرحٍ وتفصيل أكثر في مجموعة «تاريخ وفرهنك معاصر» (التاريخ والثقافة المعاصرة)، على يد السيد هادي خسروشاهي، ثم طبعت في نهاية المطاف ضمن كتاب حمل عنوان: مكتب تفكيك (المدرسة التفكيكية)، في سلسلة مؤلّفات الأستاذ الحكيمي نفسه.

وعليه، يمكن اعتبار الحكيمي اليوم المدافع الرئيس والمنافح الأول عن المدرسة التفكيكية.

الصياغة الجديدة للمدرسة التفكيكية

رغم أن الأستاذ الحكيمي كان يواصل بجهوده طريقَ مؤسّسي مدرسة التفكيك، ويعلن أن أفكاره مطابقةً لأفكارهم، إلاّ أن الذي يبدو لنا أنه أحدث درجةً من التغيير في مبادئهم وأساسيّاتهم، مقدّماً قراءةً جديدة عن المدرسة هذه المرّة، من هنا فما نعرفه اليوم باسم: المدرسة التفكيكية، لا يصحّ اعتباره مطابقاً ومماهياً لما قاله مؤسّسوها.

والذي يبدو أنّ ما يقدّمه لنا الحكيمي على أنه المدرسة التفكيكية يغاير ـ في الحدّ الأدنى ـ رؤى مؤسّسي المدرسة في مسائل رئيسية ثلاث هي: ١ ـ العلاقة ما بين

الوحي والعقل والكشف. ٢ ـ الاهتمام بالفلسفة والفلاسفة. ٣ ـ البعد الاجتماعي ـ السياسي لمدرسة التفكيك.

١ ـ يذهب مؤسّس المدرسة التفكيكية إلى الانفصال الكامل ما بين الدين والعقل والعرفان، حتى أنه يركّز على المبدأ القائل بأنّ العلوم الإلهية إنما جاءت لاجتثاث العلوم البشرية(٢١)، وأنه لا سبيل إطلاقاً لمعرفة الله تعالى إلاّ عبر سبيل الوحي(٢٢)، وأن نوعيّة العلوم الإلهية مختلفة ومتمايزة عن سنخ العلوم البشرية تمايزاً تاماً(٢٣)، فالعلوم البشرية ـ بتمامها ـ جهالةٌ وظلام(٢٤).

أما الأستاذ الحكيمي،فهو يؤكّد ـ وهو يعرض هذا المبدأ ـ على الامتياز بين نوعي العلوم، كما سنرى لاحقاً، إلاّ أنه ربما ادعى أحياناً أن «النسبة ما بين الفلسفة الإلهية الإسلامية والوحي القرآني ليست تبايناً كلياً، وإنما عدم التساوي الكلي»(٢٥)، وبهذا يظهر بوضوح هذا العدول الجليّ عن المبدأ الرئيس في المدرسة التفكيكية، مع الحكيمي نفسه.

٢ ـ يعدّ المؤسّسون الأوائل لمدرسة التفكيك كلاً من الفلسفة والعرفان ظواهر خارجة تماماً عن الإسلام، ومغايرة للدين، وقد كانوا يذهبون إلى أنّهما إنما أتيا من اليونان، وأن الخلفاء سعوا إلى ترويج هذه العلوم لسدّ باب أهل البيت عليهم السلام، ومنع الناس عن الرجوع إلى آل الوحي(٢٦)، ويعتقد الميرزا الإصفهاني أن هذه الدوافع الخاطئة شاهد على عدم صحّة الفلسفة والعرفان، كما ينقل ـ بعد قوله هذا ـ قصةً معارضة للفلسفة، تتضمّن حديثاً عن المأمون العباسي، وأنه حيث أراد توقيع اتفاق صلح ووقف إطلاق نار مع ملك قبرص، طلب منه الكتب اليونانية، وقد كانت هناك في خزانة هذا الملك مجموعةٌ من هذه الكتب لم يكن لأحد طريقٌ إليها، وبعد طلب المأمون، تشاور الملك مع المقرّبين منه في الموضوع، وقد خالف الجميعُ إرسال هذه الكتب إلى المسلمين، باستثناء قسّيس واحد اقترح على الملك إرسالها إليهم، قائلاً: إن هذه العلوم لا تغدو شرعيّةً في دولةٍ إلاّ بعد أن تُفسدها وتوقع الفُرقة والاختلاف بين علمائها(٢٧).

ثم ينقل الإصفهاني بعد ذلك أحاديث من هذا النوع، لا تخلو قراءتها من طرفةٍ

ولطافة، إلاّ أن المدرسة التفكيكية الأولى على أي حال لم تكن ترى للفلسفة ولا العرفان أية قيمةٍ أو اعتبار، بل كانت تعتبر العرفاء والفلاسفة مدّعينَ الاستغناءَ عن أهل البيت عليهم السلام.

وفي هذه النقطة أيضاً، نلاحظ امتياز الحكيمي في قراءته للمدرسة التفكيكية، فقد أكّد في مواضع مختلفة على أنّ الفلسفة والعرفان يملكان قيمةً واعتباراً ومكانة، وأن المدرسة التفكيكية لم تكن بصدد رفضهما رفضاً مطلقاً، إنما طالبت بوضع حدود لهما وتعيين هذه الحدود تعييناً دقيقاً، «إنّ المدرسة التفكيكيّة تكرّم الفلاسفة والعرفاء، لكنّها لا ترى موضوعات الفلسفة والعرفان متطابقةً تماماً ـ ومائة في المائة ودائماً في كل الموضوعات والمسائل والموارد ـ مع أسس الوحي وبناءاته»[٢٨]، بل يرى الحكيمي ضرورة مطالعة الفلسفة ودرسها في بعض الحالات، ولبعض الأشخاص، وضمن ظروف وشرائط خاصّة[٢٩]، محاولاً تقديم تصوير تفكيكي عن الملا صدرا، ليدّعي بعد ذلك أنه ـ أي الحكيمي ـ حرّره (أي الملا صدرا) من التكفير عبر ذلك[٣٠].

وإضافةً إلى ذلك كلّه، يدعو الحكيمي في مقالته حول الاجتهاد والتقليد في الفلسفة إلى ضرورة التجديد، معتبراً أن احترام الفلسفة والفلاسفة يجب أن يصاحبه إعادة نظر في محتوى الفلسفة الإسلامية من جهات ثلاث هي: ١ ـ النقد. ٢ ـ التجديد. ٣ ـ التكميل[٣١]، وقد تحدّث الحكيمي في مقالته هذه عمّا اعتبره «الفلسفة الحيوية المتجدّدة الحراكية»[٣٢].

من هذه الجهة نلاحظ أيضاً أن الحكيمي يعدل عن الأصل الأصيل القاضي بمخالفة الفلسفة، مما كان أخذ به مؤسّس هذه المدرسة نفسها، ولهذا وجدناه يعيد النظر في مبادئ المدرسة وأصولها، ومن الجدير ذكره أن موقف الحكيمي من المسألتين المشار إليهما أعلاه لم يكن واحداً ومستقراً، بل وجدنا فيهما تأرجحاً، يُشار إليه في محلّه.

٣ ـ إلاّ أن الامتياز الهامّ في الصياغة الجديدة لهذه المدرسة تمثل في إيلائها الاهتمام بالأبعاد السياسية والاجتماعية، فهذا العنصر الذي لم نلحظ له وجوداً في

نتاجات مؤسّس المدرسة غدا مع الحكيمي العنصر المحوري الرئيس، إنه يؤكّد دوماً على أهمية البعد السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتربوي للمدرسة التفكيكية، ويقول: «حيث كانت المدرسة التفكيكية قائمةً على الأصول المفتاحية والأسس الرئيسية للتعاليم القرآنية وتعاليم الأوصياء، لهذا فهي تطرح موضوعات هامّة وحياتية، سياسية، ومجتمعية، واقتصادية، وتربوية، وهي موضوعات لا يمكن من دونها تحقيق المجتمع القرآني البنّاء»(٣٣)، ولعلّ هذا البعد الاجتماعي في المدرسة هو ما شدّ الآخرين نحوها واجتذبهم.

وعلى أية حال، فالصياغة الجديدة للمدرسة التفكيكية في النقاط الثلاث المشار إليها تختلف عن الصياغة التي قدّمها مؤسّسو المدرسة أنفسهم، إلاّ أننا ـ مع ذلك ـ سوف نأخذ في دراستنا هذه بصياغة الأستاذ الحكيمي، لنجعلها مركزاً لبحثنا ومادّةً لقراءتنا.

ما هي المدرسة التفكيكية؟

يقول الأستاذ الحكيمي حول التسمية التي حملتها المدرسة التفكيكية: «لقد اقترحت في كتاباتي منذ سنوات سبقت، استخدام مصطلح «المدرسة التفكيكية» للإشارة به إلى البناءات المعرفية والعقدية لمدرسة خراسان، وقد قمت فعلاً بعد نحت المصطلح باستخدامه أيضاً»(٣٤)، وعليه فهذا الاسم مدين للحكيمي، أخذ شهرته من اقتراحه.

ويوضح الحكيمي نفسه معنى المصطلح الذي نحته بالقول: «المدرسة التفكيكية مدرسةٌ تذهب إلى الاعتقاد بفصل مناهج المعرفة الثلاثة، والمدارس المعرفية الثلاث التي شهدها تاريخ المعرفة والتأمّلات البشرية والتفكير الإنساني، وهي: المنج القرآني، والمنهج الفلسفي، والمنهج العرفاني»(٣٥).

ويذهب الحكيمي إلى الاعتقاد بأن التاريخ البشري عرف على الدوام اتجاهات معرفية ابيستمولوجية ثلاثة، وأن الوصول إلى الحقيقة إنما يكون عبر هذه الطرق، وهذه الاتجاهات هي:

١ ـ الاتجاه الوحياني (الدين ـ القرآن).

٢ ـ الاتجاه العقلي (الفلسفة ـ البرهان).

٣ ـ الاتجاه الكشفي (الرياضة ـ العرفان)(٣٦).

إن ما نسمّيه: المعرفة البشرية إنما يقوم على واحد من هذه المناهج الثلاثة أو على تركيب منها، ولكل واحدٍ من هذه المناهج أصول وقواعد خاصّة به، والمشكل الأساس إنما يظهر عندما يقوم شخصٌ ما بإحلال أحد هذه المناهج محلّ الآخر أو يقوم بخلطها والمزج بينها، فعلى سبيل المثال، قد يقوم فيلسوفٌ يبتني عملَه الفلسفي على العقل بسلوك سبيل العرفان؛ لكي يثبت رأيه أو يؤكّد قوله.

ثمّة من عرفته ثقافتنا يمكن القول: إنهم مارسوا شيئاً من هذا النوع، دون أن يروا في عملهم هذا إجراءً خاطئاً، بل اعتبروه ـ على العكس تماماً ـ شرطاً لازماً وضرورياً لفهم الحقيقة ووعيها، ولكي نقدّم عينةً من هذا الفريق يمكن ذكر اسم شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، حيث اعتمد منهجاً خلط فيه وركّب بين العقل والكشف، إلاّ أن هذا الفعل بالغ الخطأ من وجهة نظر المدرسة التفكيكية، بل يمثل ـ برأيها ـ أساساً ومنطلقاً لأخطاء أخرى، من هنا كان هدف المدرسة التفكيكية ـ كما يقول الحكيمي ـ: «تأصيل المعارف القرآنية وتصفيتها، وتكوين فهم لها خالصٍ بعيد عن التأويل والمزج والخلط مع الأفكار والنحل الأخرى، وبعيدٍ أيضاً عن ممارسة أشكال التفسير بالرأي، أو إخضاع النصّ وإسقاط الرؤى الشخصيّة عليه، وذلك بغية حفظ حقائق الوحي وأصول العلم الصحيح مصونةً، دون خلطها أو شوبها بمعطيات الفكر الإنساني والذوق البشري»(٣٧).

ويمكن القول ـ نتيجةً ـ: إنّ للمدرسة التفكيكية هدفين أساسيين، أحدهما: تفكيك الاتجاهات المعرفية البشرية، ووضع حدود فاصلة بينها، وثانيهما: وهو الأهم، بيان المعارف القرآنية وتقديم قراءةٍ لها وتفسير، من هنا لا ينبغي حصر أهداف المدرسة التفكيكية بممارسة تفكيكٍ ما فحسب، فالوظيفة الأخرى لها تكمن في تقديم قراءة للدين لم ينلها عبر الزمن سوى الطمر والكتمان أو التحريف والتشويه.

يقول الحكيمي: «ولا بد لنا هنا من مزيد توضيح نراه لازماً، لابد لنا أن

نضيف: إن هذه المدرسة لا يقتصر نشاطها على ممارسة فصل وإحداث قطيعة بين الاتجاهات المعرفية الثلاثة، بل لها بُعد آخر، ألا وهو تقديم شرح خاص للمعارف الأصلية الصافية للقرآن، دون أيّ مزج، أو التقاط، أو خلط، أو تأويل من نوع التأويلات التي نعرفها، وهذا هو الجوهر النهائي للمدرسة برمّتها»[٣٨].

وعليه، تنطلق المدرسة التفكيكية من ضرورة تفكيك المساحات المعرفية من جهة، وعرض المعارف الدينية بشكل مناسب وصحيح من جهة أخرى، وطبقاً لذلك يمكن اعتبار جوهر هذه المدرسة ـ ولبّها وروحها ـ كامناً في تفكيك معطيات الوحي عن تلك المعطيات الإنسانية الأخرى، ومعنى ذلك وجود امتياز ما بين نوع المعطيات التي يتوصل إليها البشر بما هم بشر، ونوع المعطيات القادمة إلى البشر من عند الله تعالى، أي اختلاف النتاج البشري عن نتاج الوحي اختلافاً حاسماً مؤكّداً.

إن هذا المنحى الذي تتّخذه المدرسة التفكيكية يقف على النقيض تماماً من المنحى الذي يذهب أصحابه إلى القول بوحدة المعطيين: البشري والإلهي، مثل بعض الفلاسفة المسلمين ممن لا يرى فرقاً بنيوياً بين المعطيات الإنسانية والإلهية.

مع ذلك كلّه، نجد أن الهدف الرئيس للمدرسة التفكيكية ينبني على أصول ومبادئ عديدة، يجدر بنا رصدها، ونراها بحاجة إلى بحث ومتابعة.

مبادئ المدرسة التفكيكية

يعدّد الحكيمي بعض المبادئ الرئيسية لمدرسة التفكيك، ويصرّح بها دون مواربة، وبعض هذه المبادئ هو:

١ . القطيعة والانفصال ما بين الفلسفة، والعرفان، والدين[٣٩].

٢ . أصالة المعرفة الدينية ،وأفضليتها.

٣ . قيام المعرفة الدينية على القرآن والحديث.

٤ . الاعتماد على ظاهر الآيات والروايات.

٥ . رفض مختلف أشكال التأويل.

١ ـ القطيعة بين الفلسفة، والعرفان، والدين

تنبعث المدرسة التفكيكية من هذا المبدأ الأول، إذ يرى أنصارها أن البشر يسلكون سبلاً ثلاثة لبلوغ الحقائق وهي: سبيل الوحي، وسبيل العقل، وسبيل الكشف، وهذه الطرق الثلاثة متمايزة عن بعضها بعضاً، كما ومنفصلة كذلك، سواء من حيث المصدر أو من حيث المنهج والآليات، ويصرّح الحكيمي بأن وجود سبل ثلاثة للمعرفة لا يعني احتقار أو تقزيم الجهود المختلفة في المجالات المتعددة، إن رجال المدرسة التفكيكية يصرّحون بذلك، ويرون أنّ مرادهم الالتفات جيداً إلى عدم خلط المناهج الثلاثة ببعضها، فالجهود التي بذلها جمع من الفلاسفة ـ كابن رشد ـ لتفسير الدين وفقاً للعقل، وإثبات أن ما جاءت به الشريعة هو عين العقل، وأنه يمكن الوصول إليه عبر العقل الإنساني.. هذه الجهود كانت خطأ، إن هذه الجهود التي قام بها بعض الفلاسفة المسلمين لا تخدم الفلسفة ولا الدين، «إن هذا اللون من التفكير ليس حكراً على أصحاب المدرسة التفكيكية، فأهل النظر والاطلاع يدركون أن الدين ـ من حيث منطلقه وماهيّته ـ شيء، فيما الفلسفة شيء آخر، والعرفان شيء ثالث»[٤٠].

لكن لا ينبغي أن يتصوّر أن امتياز الدوائر الثلاث المشار إليها يعني تضادّها أو تباينها الكلّي، فحديثنا هنا عن امتيازها في المنهج والمصدر، دون ما يمنع عن تلاقيها في الأهداف، من هنا يقول الحكيمي: «إن الهدف الذي تنزع نحوه الاتجاهات الثلاث: (الدين، الفلسفة الإلهية، العرفان) واحد، أي أن جميعها يطلب الله تعالى ويهدف كشفه والتعريف به، إلاّ أن النتائج لا تتّسم بالوحدة، فقد تكون مختلفةً، بل ـ وأحياناً ـ اختلافاً بنيوياً وأساسياً، من هنا، فالمدرسة التفكيكية لا تعتقد بالتباين الكلي ما بين الدين، والفلسفة، والعرفان، إلاّ أنها تنفي ـ في الوقت عينه ـ تساويها الكلّي وتطابقها التام»[٤١].

ومن الواضح، أنّ هذا الملحق التوضيحي الذي ذكره الحكيمي مختلفٌ تمام الاختلاف عما كان الميرزا مهدي الإصفهاني حدّث به من التباين الكلّي، من هنا ينظر التفكيكيون إلى المساعي التي بذلها أمثال ابن رشد، وابن سينا، والسهروردي، والفارابي، والكندي، والقاضي سعيد القمي، والملا صدرا و.. ينظرون

إليها مساعي مخفقة غير مجدية، إنها تلك المساعي الهادفة لتقريب الدوائر الثلاث من بعضها وإيقاع الألفة فيما بينها.

٢ـ أصالة المعرفة الدينية وأفضليتها

المبدأ الثاني المعترف به في هذه المدرسة، الاعتقاد بأن سبيل الدين والمعارف الناتجة عنه تتسم بالأصالة والأفضلية، يقول الأستاذ الحكيمي في هذا المضمار: «إن هذا الأمر لا أظنه بحاجةٍ إلى توضيح»(٤٢).

ولكي يثبت الحكيمي هذا المبدأ ينقل كلمات عدّة عن الإمام علي عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام، وكذلك عن بعض الفلاسفة مثل الكندي، ومير فندرسكي، ثم يستعين بالعقل نفسه لإثبات المبدأ عينه، فيقول: «ما هو الحكم الذي يصدره العقل هنا؟ الأخذ بالمعارف المستمدّة من الوحي، والمنزّهة عن الخطأ، أم تعلّم تلك المنبثقة عن المصادر الفلسفية المشوبة بالاختلافات العالقة التي لا حلّ لها (كما يقول الخواجة نصير الدين الطوسي) أو المشوبة بالخطأ (كما يقول مير فندرسكي)؟»(٤٣)، وعليه، فسبيل الدين هو السبيل الأفضل، وصاحب كلمة الفصل ما بين السبل المعرفية الثلاثة.

٣ـ قيام المعرفة الدينية على القرآن والحديث

تتمثل النتيجة التلقائية للمبدأين: الأول والثاني في ضرورة توظيف الدين نفسه لفهم مسائله، والرجوع إليه لوعيه، فإذا كان للدين سبيلٌ خاص متمايز عن سبيل العقل والكشف غير متطابق معهما، وإذا كان هذا السبيل الديني هو السبيل الأفضل من بين السبل المعرفية الأخرى، إذاً، فلا يمكن الرجوع ـ لفهم الدين ـ إلى غيره، فللدين أصول وقواعد، إنه يملك اكتفاءً ذاتياً وقيامةً خاصة، «نعم، المعرفة الدينية مكتفية»(٤٤)، وهذا معناه أن إثبات القضايا الدينية وكذلك الدفاع عنها لا يحتاج إلى أيّ معيار من خارج النطاق الديني نفسه، وعليه، فالقرآن والحديث هما المصدران الوحيدان لفهم الدين، لا غير.

٤ـ الاعتماد على ظاهر الآيات والروايات

ومن المبادئ التفكيكيّة الأخرى الاعتقاد بأنّ لغة الدين لغةٌ واضحة بعيدة عن ألوان التعقيد والعُسر اللغوي والبياني واللفظي، وهذا معناه ـ بحسب النتيجة ـ عدم حاجة هذه اللغة إلى ألوان التأويل والتفسير، إن المدرسة التفكيكية تعتقد بأن حجيّة الظواهر أصل عقلائي اعتمده القرآن وقَبِل به، «إن حجيّة الظواهر تكتسب في مجال العقيدة والأحكام الشرعية أهميةً استثنائية، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال التخلّي عن الظاهر، (أي التخلّي عن ذاك الطريق العقلائي الذي جرى عليه الشرع وتحدّث وفقاً له)، اللهم إلاّ ذاك الظاهر الذي يقف في قباله برهان بديهي، لا نظري يمكن أن يقع في مقابله تماماً برهان نظري آخر»(٤٥).

لقد بُيّنت الحقائق الدينية بلغةٍ عقلائية، وقد قامت هذه اللغة ـ بالدرجة الأولى ـ على أساس حجية الظهور، ولا يمكن إطلاقاً التخلّي عن هذه الحجية، ما لم يكن هناك نصّ أقوى ظهوراً ودلالةً من الأوّل، ولهذا يمكن للناس، حتى لو لم يدرسوا الفلسفة ولم يكونوا من أهل العقل والمعقول، أن يفهموا ـ وببساطة ـ الحقائق الإيمانية، وهذا الفهم الساذج البديهي كافٍ لوعي المعارف الدينية، يقول الحكيمي: «عموم المتديّنين ـ على طريقتهم في الإدراك الديني والفهم الفطري ـ تفكيكيّون، وما لم يتدخّل أحد في تفكيرهم فهم معتقدون بما يقوله أصحاب مدرسة التفكيك، أي أنهم يبحثون عن العقائد الدينية الخالصة في النصوص الدينية القرآنية والحديثية، ويعتقدون بما توصّلوا إليه، وإذا كانت لديهم نسخةٌ مترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة الفارسية فإنهم يعتقدون بما يقرأونه منها، دون أن ينجرّ تفكيرهم إلى ممارسات تأويلية»(٤٦).

٥ـ رفض مختلف أشكال التأويل

إنما نحتاج التأويلَ عندما يكون النصّ غير مفهوم أو غير منسجم مع بعض المبادئ والأصول، أما إذا كانت لغة الدين وآياته ورواياته واضحةً، دالّةً، معبرّةً، فصيحة، وكانت المفاهيم الدينية مستغنيةً عن ممارسة تبريرات من خارجها، وتتحدّث

عن صوابها وحقانيتها... فلا حاجة بعد ذلك إلى التأويل، إن علينا أن لا ننسى أن أكثر التأويلات القرآنية والحديثية إنما كانت لأجل تطبيقها على قضايا أخرى، ولهذا فإن قبلنا بالمبادئ العليا فلن يكون لنا بعد ذلك أيّ حقٍ في التأويل، «وعليه، لن يبقى أي مجال للتأويل أو الاستنتاجات العندية، أما من الناحية الشرعية فقد ورد أيضاً المنع عن تأويل الآيات والروايات، ذلك أن التأويل تعبير آخر عن كمّ أفواه المتكلّمين، ثم الحديث عن عقيدة المؤوّل على لسان المتكلّم نفسه، وهو أمرٌ غير جائز، لا عقلاً، ولا شرعاً، ولا وجداناً، اللهم إلاّ إذا كنا أمام برهان بديهي المادة والإنتاج كما أشرنا من قبل، ولم يقدّم ـ حتى الآن ـ أيّ ظاهر شرعي يقف أمامه برهان من هذا النوع»[٤٧].

والمراد بالبرهان البديهي عند الحكيمي: «أن تكون هيئة البرهان من الشكل الأول، كما تكون مادة المقدّمتين من اليقينيات البديهيات غير المحتاجة إلى برهان، مثل الواحد نصف الاثنين»[٤٨].

إن التأويل ـ أيّ تأويل ـ حجابٌ يلقى على مقالة الدين، لهذا ينبغي الابتعاد عنه وتجنّبه، «فكتاب الله وحده ـ فقط فقط ـ هو الكتاب الخالص البعيد عن مختلف أنواع التعرية، والتأويل، والتبديل، والتعليل، والتطبيق، والتحريف، والتغيير، والتفسير بالآراء والأقوال»[٤٩].

إلاّ أن الحكيمي لا يغيب عن نظره هنا عُسر بل عدم إمكان الالتزام بهذا المبدأ، لهذا يقول ـ مستدركاً على القاعدة الكلية التي أبداها آنفاً ـ: «نعم، إن التعبير بـ «رفض مختلف أشكال التأويل» في المبدأ أعلاه، يحتوي على نوع من المسامحة، ذلك أنه عند يبدو لنا تأويل اقتضته الضرورة العقلية أو النقلية، أو مطلق التأويلات الإسنادية والأدبية، مثل: «وجاء ربك» فإننا نقبله ونقرّ به، ذلك أن هذا النوع من التأويل ليس من تلك التأويلات الفلسفية والعرفانية والعصرية التي تحدث انقلاباً في بناء المراد القرآني برمّته، وتكون منسجمةً مع الموازين الخاصة»[٥٠].

كانت هذه أهم مبادئ هذه المدرسة، أما سائر الأصول المذكورة لها فلا تعدو أن تكون فروعاً ونتائج لهذه المبادئ، مثل مبدأ اعتماد العقل على النقل[٥١]، ومبدأ تقديم الدين على العقل عند التعارض[٥٢].

وعليه، يعتبر المذهب التفكيكي نفسه الممثل الحقيقي للإسلام، وأن من لا يتبع هذا المذهب يبتعد عن الإسلام تبعاً لابتعاده عن تعاليم المدرسة التفكيكية، أي ثمة تناسب ما، إن أصحاب هذه المدرسة ورموزها يذهبون ـ بطرحهم هذه المبادئ ـ إلى وحدة تعاليمهم مع التعاليم الإسلامية، وتطابقها تطابقاً تاماً، فالأستاذ الحكيمي يعلن ـ وبصراحة ـ عينيّة الإسلام والمدرسة التفكيكية، فيقول في هذا المجال: «إن واقع الحركة التفكيكية مساوٍ للإسلام ومظاهره وتجلّياته، أي للقرآن والحديث، للكتاب والسنّة، للمعارف القرآنية وتعاليم أهل البيت عليهم السلام، وبكلمة مختصرة: كلّ ما استفيد من الثقلين (ميراثي النبي) دون أيّ اقتباسٍ من أحد أو مذهب، ودون حاجة لأيّ فكر أو نحلة، هذا ولا غير، وهذا هو مقتضى المعرفة الأخلاقية والقرآنية المستقلّة المبنية على الفطرة، والقائمة على أسس الاعتقادات الإيمانية لدى المؤمنين»(٥٣).

لقد أدّت هذه النزعة داخل المدرسة التفكيكية إلى انبثاق حركة نقدية ضدّها، فالذين اعتبروها مناهضةً للعقل، والفلسفة، أو منسجمةً مع الاتجاه الكلامي للمتكلّمين، انطلقوا في قولهم هذا من أخذ هذه المدرسة بالمبدأ المشار إليه، يقول الدكتور ديناني: «لقد اقترب التفكيكيون من المواقف الكلامية في كثير من المواضع، بل قاموا بتكرار كلماتهم، ويمكن لنا من باب المثال الإشارة إلى مسألة الوجود الذهني، والتحقق الكلّي»(٥٤).

وهكذا ذهب فريق آخر إلى القول بأن رأس حربة الحملات والهجمات التي شنّتها هذه المدرسة كان متوجهاً ناحية كلٍ من صدر الدين الشيرازي ومحيي الدين بن عربي، «إن إشكالات المدرسة التفكيكية كانت مركّزةً في الغالب على أفكار صدر المتألهين الشيرازي وابن عربي»(٥٥).

فريق ثالث اعتبر المدرسة التفكيكية اتجاهاً أخبارياً، ذاهباً إلى أن تعاليمها تهدف إلى تقوية الحركة الأخبارية ورفض العقل واستبعاده، إلاّ أن الأستاذ الحكيمي وضع فرقاً بين الأخبارية المعروفة والميل ناحية الأخبار واعتمادها، لقد اعتبر نفسه رجل الروايات، لا رجلاً أخبارياً، إنه يرى: «أن المدرسة الأخبارية (والتي يمكن اعتبارها

بمعناها المتداول اليوم نزعة خبرية قوية) ليست اتجاهاً كلامياً أو عقدياً، بل مدرسة تقوم بشكل رئيس على مجال الفقه والأحكام الفقهية»[٥٦]، من هنا يذهب الحكيمي إلى رفض الاتجاه الأخباري الذي يرى فيه نتائج غير صحيحة[٥٧]، فيما يرى الاتجاه الصحيح كامناً في المنهج النازع للأخبار «والمبتني على الاجتهاد والتفقه في الروايات، والاستقلال في الفهم والتأمّل العقلي، وقبول الاستدلالات الكلامية»[٥٨].

إنّ مقالة الحكيمي حول الأخبارية والنزعة الخبرية المتمحورة حول الروايات كانت محاولة جاهدة لوضع فواصل وحدود تفرّق بين المنحيين، إلاّ أن تحديد مدى نجاح أو عدم نجاح الحكيمي في محاولته هذه يبقى خارجاً عن إطار دراستنا هنا.

المدرسة التفكيكية، قراءة تحت المجهر

لا نهدف في هذه الدراسة ممارسة متابعة تفصيليّة لمبادئ المدرسة التفكيكية، وإنما الإشارة إلى النواقص والثغرات التي تعاني منها هذه المبادئ من الناحيتين النظرية والعملية، بمعنى أنّها غير قابلة نظرياً للإثبات، كما أنه لا يمكن الاستناد إليها عملياً، [ونكتفي فعلاً بالرصد النظري للمدرسة، تاركين مجال النقد العملي إلى فرصة أخرى].

النقد النظري لأساسيات التفكيك

تتعرّض المبادئ المشار إليها أعلاه من الناحية النظرية والمعرفية إلى ملاحظات ناقدة متعدّدة الجهات، إلاّ أنه وحيث لا يسمح المجال بالاستعراض الشامل، نكتفي هنا بجملة ملاحظات رئيسية حولها.

١ ـ العلاقات بين المصادر المعرفية وأزمة التحديد

إذا لم تكن هذه المسارات المعرفية الثلاثة متباينة تبايناً كلياً ـ كما هو المعترف به عند التفكيكيين ـ فإن النتيجة المنطقية المترقّبة حينئذٍ أنها سوف تكون متداخلةً في بعض الحالات، فإذا ادّعي أن هذه الثلاثة منفصلة عن بعضها انفصالاً تاماً ومطلقاً، فلا يمكن بعد ذلك الحديث عن أي تداخل أو تقاطع، أمّا إذا أقررنا بعدم

وجود تباين كلّي، فهذا معناه اعتراف ضمنيّ منّا بتلاقي هذه الثلاثة في بعض المواضع هنا أو هناك.

إن الجهود التي بذلها الملا صدرا، وابن رشد، وابن سينا، وابن عربي إنما تركّزت على تعيين تلك المواضع التي تلاقت فيها الاتجاهات الثلاثة، أمّا أنه إلى أيّ حدّ نجح هؤلاء في خطوتهم هذه؟ فهذا أمرٌ آخر، فالحديث منحصر هنا فقط في مبدأ تداخل الثلاثة وعدمه، وجهود المذكورين إنّما جاءت لكشف مواقع التداخل هذه، وهي جهود مشكورة مقدّرة، لكن ما أكثر ما أخفقت في تحديد المطلوب أو الوصول إلى الهدف المنشود.

إنّ على التفكيكيين أن يدلّلوا على أن الثلاثة إذا لم تكن على تباين كلّي فهي ليست على تساوٍ كذلك، إذن أين حصلت القطيعة والانفصال؟

إن بين الثلاثة ـ كما في الاصطلاح المنطقي ـ نسبة العموم والخصوص من وجه، إن هذه المسؤولية تقع على عاتق رجال المدرسة التفكيكية، إلاّ أنهم لم يقوموا بخطوةٍ في هذا المضمار.

ولو سلّمنا بوجود اختلاف بنيوي بين العقل والدين، وبين المعطيات السماوية والإنسانية، إلاّ أنه لو ادعى شخص امتلاك تمام المعطيات البشرية جذوراً في الوحي الإلهي، ثم قام بإنزال الوحي بجعله وديعةً عند الإنسان مسمّاةً بالعقل، وإذا كان الأنبياء عقولاً ظاهرة فيما العقول أنبياء باطنيون... إذا كان ذلك كلّه، فإن التقسيم المذكور في كلمات التفكيكيين سوف يتلاشى تماماً.

والجدير ذكره هنا أن هذا الإشكال يمكن أن يرد على أمثال الأستاذ الحكيمي ممّن لا يعتقدون بالتباين الكلّي، أما أمثال الميرزا مهدي الإصفهاني ممّن يتحدّثون عن تباينٍ مطلق فهم غير معنيين برسم الحدود والمساحات إطلاقاً.

٢ـ مسألة العلم الديني الخالص

هل يمكن تكوين علم ديني محض بعيداً عن الدائرة العقلية وبدون حاجة إلى النتاجات البشرية؟ إن جواب المدرسة التفكيكية عن هذا السؤال إيجابيّ

فالحكيمي يعتقد أن الفقه يمثل عينةً من العينات الدالّة، «فالفقهاء الكبار أتوا بمدرسة فقهية إسلامية خالصة، ففي كتابٍ مثل «شرائع الإسلام» حصل مثل ذلك دون أن يمدّ الفقهاء أيديهم ناحية ما هو موجود عند النحل والمذاهب الأخرى»[(٥٩)].

لكن السؤال: هل يعدّ علم الفقه ـ واقعاً ـ علماً خالصاً، لا يستفاد فيه من أيّ من النتاجات البشرية المتنوّعة؟ هل يمكن تأسيس علم الفقه اعتماداً ـ فقط وفقط ـ على القرآن الكريم والأحاديث المتوفرة؟ إن قليلاً من التفكير المركّز في هذا الموضوع يجعلنا نخرج بنتيجة سلبية.

وقبل هذا بكثير، كان الشهيد مرتضى مطهّري قد صرّح بهذا الأمر بوضوح، لقد ادعى المطهري «أننا لو كنا لوحدنا مع عشرين حديثاً بديهياً عن الرسول الأكرم ﷺ لوقعنا في مشكلة، أي أننا لو أردنا استنباط الأحكام وفهمها اعتماداً على ظواهر القرآن وعشرين حديثاً للنبيّ لما تسنّى لنا الخروج بفقه بهذه السعة والرحابة»[(٦٠)].

لا نتحدث هنا عن مقدار ما عندنا من أحاديث، فحتى لو توافرت لدينا آلاف الأحاديث لا يمكن أيضاً بناء نظام فقهي، إن المطهري يثير هذا الموضوع في سياق حديثه عن أسباب نزوع جماعةٍ ناحية الأخذ بمقولة القياس، إلاّ أن هذه القاعدة تصدق أيضاً على كل من يدّعي وجود فقه خالص صافٍ، فالأحاديث وآيات الأحكام كلّها تؤمن مجرّد مواد خام وأولية للفقه، وهي مواد يُفترض أن تتحوّل إلى علمٍ منضبط باسم الفقه عبر الاستعانة بأدوات أخرى، إن هذه الأدوات الموظّفة يمكن أن تكون لدى شخص قياساً، فيما تكون لدى آخر إجماعاً، أو استصلاحاً[(٦١)]، أو سدّاً للذرائع[(٦٢)]، أو عقلاً.

على أيّة حال، من المؤكّد أن معونة هذه الموادّ الخام لا يمكنها لوحدها تكوين فقه مترامي الأطراف، وعليه، فلا صواب في الاعتقاد بفقه خالصٍ والحديث عنه، عندما يفسّر خلوصه بعدم الاحتياج أبداً ولا الارتهان إطلاقاً لأيّ علمٍ من العلوم، وإذا كان مقصود الحكيمي من مقولة الفقه الخالص ردّ ادعاءات بعض المستشرقين الذين يزعمون أن الفقه مدين ومتأثر بمجموعة القوانين والمداخل الحقوقية الرومانية،

فهذا ما يخرج هذه الدعوى عن محلّ بحثنا هنا ونزاعنا، ذلك أن هناك فرقاً بين أن نقول بارتهان الفقه لمدارس أخرى، وأن نقول بقدرة الفقه على الاستقلال التام عن العلوم كافّة، دون أن يحتاج إلى أبسط مظاهر العلاقة أو الاقتباس.

إن الحكيمي يدرك جيداً أن نضوج الفقه كان مرتهناً - في الحدّ الأدنى - لارتباطه الوثيق بعلمٍ آخر هو علم أصول الفقه، وهذا الأخير وإن كان نتاجاً إسلامياً في الثقافة، إلاّ أنه استفاد جيداً من معطيات الدراسات اللغوية والمنطقية، بحيث لم يعد بالإمكان القول اليوم: إن مباحث الألفاظ أو الدلالات، والمستقلات العقلية من المسائل الخارجة عن النطاق الديني، وهكذا الحال في موضوعات مثل الوضع وأنواعه مما يدرس في علم أصول الفقه الإسلامي.

إن الفقهاء أنفسهم يقرّون بحاجة الفقه والفقيه إلى العلوم الأخرى، معتبرينه من لوازم الاجتهاد ومقدّماته، فالشهيد مطهري - على سبيل المثال - يذهب إلى أن الفقيه - بوصفه فقيهاً - محتاج إلى علوم عديدة يلزمه معرفتها، وهذه العلوم هي: اللغة والأدب العربيّين، وتفسير القرآن، والمنطق، وعلم الحديث، وعلم الرجال، وعلم أصول الفقه(٦٣).

وفي موضعٍ آخر، يضيف المطهري على ما تقدّم من علوم، الهيمنة على علم الكلام، ويرى ذلك لازماً من لوازم الاجتهاد والفقاهة(٦٤)، وعليه لا يمكن للفقيه تأسيس فقهه إلاّ عقب التسلّط على ستةٍ من العلوم في الحدّ الأدنى، وهذا التسلّط وتلك الهيمنة ليست أمراً كمالياً يهدف إلى تجميل علم الفقه وإلباسه لبوس الزينة والحليّ، بل هو ضرورة جادّة للعمل الفقهي وللفقه نفسه، فالفقيه يفترض مسائل تلك العلوم ومعطياتها أصولاً موضوعةً أو مسلّمات، ثم يشيد استنباطاته الفقهيّة على أساسٍ منها.

من هنا، لا يبدو الحديث عن فقهٍ خالص حديثاً صائباً، فمن بين هذه العلوم المشار إليها يبرز علم المنطق في تدخّله في الفقه واضحاً جلياً، فهو الحدّ الأدنى من العلوم الدخيلة فيه، وهو واحد من العلوم اليونانية التي لاقت ترحيباً في أوساط المسلمين، وهكذا الحال في علم الكلام، فمع كونه علماً دينياً إلاّ أن بعضاً من مفروضاته ومسلّماته مستقى من الطبيعيات ومن الميتافيزيقا اليونانية، ونظرةٌ عابرة

على الموضوعات العقلية في علم الكلام مما عرف باسم: «دقيق الكلام» تعطينا شهادةً ناطقةً على ما نقول، وهذا معناه أن الحديث عن فقهٍ خالص ناشئ من عدم الأخذ بعين الاعتبار التبلور التاريخي لعلم الفقه، وتأثير غيره من العلوم فيه.

إنّ ذاك الفقه الذي يقدّره الحكيمي، ويراه أنموذجاً جليّاً للعلم الديني الخالص، إنما يتسنّى توفّره وتأسيسه عندما تكون مباحث أصول الفقه منقّحةً واضحةً محسومة، وأصول الاجتهاد مستنتجةً متبلورة مؤكّدة، إن إجماع الفقهاء على اشتراط التفقه بمجموعةٍ من المعلومات مفيدةٍ، من علومٍ مثل المنطق، والأدب، والدراسات اللغوية، شاهد صارخ على مكانة العلوم البشرية في الفهم الديني، وهكذا الحال في المباحث العقلية الواردة في باب الحجيّة وأمثال ذلك، مما يندرج في هذا المضمار أيضاً.

ولربما اتسع نطاق تأثير المعلومات الخارج ـ دينية في فهم الدين حتى بلغ حداً لا يقدر الحكيمي نفسه على إنكاره أو التهرّب منه، فمن جملة الموضوعات التي دعا فيها الحكيمي إلى التجديد: «النتائج السلبية التي تركها تورّم علم أصول الفقه في الفقه نفسه»(٦٥)، منددا بـ «إتلاف الوقت في البحوث المتورّمة غير المثمرة ولا المفيدة من علم أصول الفقه»(٦٦)، غافلاً عن أن هذه المسائل بتمامها قد أتى بها هؤلاء الفقهاء أنفسهم ممّن كانوا بصدد تكوين مدرسة فقهية خالصة، من هنا، لا معنى ولا صحّة للحديث عن خلوص في علم الفقه الإسلامي أو نقاء.

لقد تجاهل الحكيمي العلاقات المتبادلة بين العلوم، مقدّماً صورةً عن علم الفقه وكأنّه علم مكتفٍ اكتفاءً ذاتياً، قد طوى مراحله وتاريخه وأطواره حتى بلغ سنّ النضج والاختمار، فمن جملة العناصر الدخيلة في تبلور الفقه وتشكّله: شخصيةُ الفقيه، ومعارفه المسبقة، وميوله، ومفروضاته القبلية، ونوع الأسئلة الموجّهة للفقه، وطبيعة الحاجات التي تبعث الفقيه على إصدار الحكم، فمن هذه الزاوية يختلف الفقه المتكوّن في العراق، عن ذاك المتبلور في إيران.

ويكفينا هنا الأخذ بنظر الاعتبار كلمات الشهيد مرتضى مطهري، حيث ركّز على هذه النقطة بالخصوص، فإذا فرضنا فقيهاً يعيش في مدينة طهران، فإنه

سوف يقرأ الأدلّة المرتبطة بالطهارة والنجاسة بشكل تتصاحب فيه فتاواه مع الاحتياط والتشدّد، أما إذا توجّه هذا الفقيه إلى زيارة بيت الله الحرام في مكّة، وشاهد هناك حالة نقص المياه ومصاعب الوصول إلى الماء، فإن رؤيته لهذه الأدلّة نفسها سوف تتبدل، وسوف ينظر إليها ـ من اليوم فصاعداً ـ نظرةً مختلفة.

وعقب ذكر المطهري هذا المثال، يصل إلى هذه القاعدة الكلية: «إذا ما قام شخص بمقارنة فتاوى الفقهاء مع بعضها، ملاحظاً ـ بشكل ضمني ـ أوضاعهم الشخصية، ونمط تفكيرهم ومعالجاتهم لقضايا الحياة، فسوف يرى كيف أن القبليّات الذهنية لكلّ فقيه، ومعلوماته واطلاعاته الخارجية عن الدنيا، تملك تأثيراً في فقهه واجتهاده، إلى حدّ تفوح رائحة العربية من فتوى العربي، ورائحة العجمية من فتوى العجمي، ورائحة القروية من فتوى القروي، ورائحة المدنية من فتوى المدني»(٦٧).

إن هذا الكلام صادر من فقيه ـ فيلسوف معاً، يتحدّث عن كيفية تأثير القضايا الجانبية والسوابق الشخصية للفقيه في الفقه، إنه لا يرى هذا التأثير مما يمكن تجنّبه، وإنّما يعدّه طبيعياً عفويّاً أيضاً، بل يتعدّى المطهري هذا المقدار إلى دعوة الفقهاء لتعلّم العلوم الأخرى، وتوسعة أفقهم ورؤيتهم الكونية، معتبراً ذلك تكليفاً عليهم وواجباً، يقول: «ثمة مسؤولية كبيرة تقع على عاتق المجتهدين، تتمثل في معرفتهم بالموضوعات.. وهنا بالضبط يغدو لزاماً على الفقهاء المجتهدين وواجباً أن يكونوا واعين بظروف عصرهم وزمانهم»(٦٨).

ويخالف المطهري المدرسةَ التفكيكية، فلا يذهب ـ فقط ـ إلى تخويل العقل حقّ الحكم والبتّ في مجال الفقه والأحكام، بل يرى ذلك عنصراً لازماً، مقوّماً لفعل الاجتهاد الفقهي، إنه يرى أن «الاجتهاد الصحيح والاستنباط السليم يعني تدخّل العقل ونفوذه»(٦٩).

ويدّعي المطهري أن في فقهنا حالات ليس لها أيّ مستند شرعي، بل لا مستند آخر لها سوى العقل فقط، يقول: «في فقهنا موارد يجزم الفقهاء فيها بوجوب شيء ما، لا لشيء إلاّ لإدراكهم ضرورة الموضوع وأهميّته، أي أنه رغم عدم وجود دليل نقلي من آيةٍ أو حديث بشكل صريح وكافٍ، ولا إجماع معتبر في البين، إلاّ أن الفقهاء

يستفيدون من الأصل الرابع للاستنباط، ألا وهو الدليل العقلي المستقلّ»(٧٠).

ولا يقتصر الحال في هذه المسألة على ما ذكرناه، بل يواصل المطهري مسيره التصاعدي هذا إلى حيث يدّعي قدرة العقل على إلغاء حكم الشرع في بعض الحالات، فيحرّم مباحاً، بل وأعلى من ذلك، يوجب حراماً، إن هذا الادعاء ليس ادعاءً من جانب شخص مستلَب بالعقل، أو بعيدٍ عن التربية الدينية، بل كلام فقيهٍ بذل جهوده بأجمعها لقيامة الفقه وحفظه وإحيائه، وعلى حدّ قوله هو نفسه: «من الممكن أن يكتشف العقل مصلحةً ملزمة أو مفسدةً كذلك في موردٍ من الموارد، بحيث تكون هذه المصلحة أو تلك المفسدة مزاحمةً لحكمٍ وارد في الإسلام، أي أنّ حكماً لم يبيّنه الإسلام واكتشفه العقل يزاحم حكماً شرّعه الإسلام وبيّنه، إلاّ أن ما لم يبيّنه الإسلام كان أكثر أهميةً مما بيّنه، فالجاري هنا حكم العقل، بل يقوم هذا الحكم بتضييق ذاك الحكم الشرعي المبيّن، وهنا تماماً ربما تسنّى للفقيه تحريم حلال منصوص عليه شرعاً؛ نظراً لتلك المفسدة الكامنة فيه، والتي كشفها العقل بدوره، بل قد يتمكّن العقل من تحريم واجب شرعي، أو إيجاب حرام يحتوي على مصلحة لازمة اكتشفها العقل»(٧١).

وطبقاً لذلك، يحتل العقل مكانةً رفيعة مرموقة في تلك المساحة التي اعتبرها أنصار المدرسة التفكيكية الأنموذج الأكمل لخلوص الوحي، ألا وهي الفقه، إلى حدّ يضيف العقل فيه على الفقه نفسه، فيحرّم حلالاً منصوصاً على حليّته، وهنا تماماً لا يصبح من الممكن الحديث عن خلوص الفقه الإسلامي.

ويبيّن المطهري نفسه أسباب قدرة العقل في هذا المجال بشكل دقيق ومحكم، فأحكام الشارع ليست مجموعةً من الأسرار التي لا يجوز البوح بها أو الرموز التي لا تقبل الفك أو الحلّ، حتى نغدو تجاهها ملزمين ـ فقط وفقط ـ بالإطاعة، بل إن لهذه الأحكام مفاسد واضحة يمكن الكشف عنها، إنه يقول: «أحكام الإسلام أحكام أرضية، أي أنها قامت على أساس سلسلةٍ من المصالح، وهذه المصالح وحدودها ودرجاتها إما بيّنها الإسلام نفسه، بحيث حدّد لنا أن هذا الحكم يقع في هذه الدرجة فيما يقع ذاك في درجةٍ أخرى، أو لم يبيّنها الإسلام، غير أننا قادرون، بحكم دليل

العقل، على فهم درجة هذا الحكم ومكانته وأهميته، وكذا الحال في سائر الأحكام»(٧٢).

وهنا لابد من تكرار هذا التأكيد، وهو أن هذه الكلمات التي نطالعها الآن لم تصدر من متغرّب مستلب بعلوم الأجانب أو العلوم اليونانية، بل هي كلمات من كان في حدّ نفسه نتاجاً لتربية الفقهاء الكبار والمفسّرين المعروفين، وكان على الدوام مواظباً على إعطاء الفقاهة حقّها والوفاء لها.

قد يدّعي التفكيكيون أن هذا اللون من الفقه الخاضع لهيمنة العقل وسلطان العلوم البشرية لم يعد فقهاً أصيلاً، بل فقه مشوب ملوّث بمعطيات البشر الناقصي العقل، إلاّ أننا نجيب عن هذا الادعاء بأن الفقه تأثر بعلوم عصره على الدوام، كما خضع للأوضاع الجغرافية والمناخية للفقهاء، ولفرضياتهم ومعلوماتهم المسبقة، ومعنى ذلك أنه لا يمكن من الناحية العملية الوصول إلى فقه يمثل أنموذجاً للصفاء والخلوص الكاملين، وعلى فرض إمكان تصوّر فقيهٍ يمارس الاجتهاد الفقهي دون أي خلفية مسبقة أو مفروضة متقدّمة على بحثه، ويستعين فقط بالنصوص الفقهية.. إلا أنه مما لا شك فيه أن فقهاً من هذا الطراز ليس قادراً على الإجابة عن التحديات والاستفهامات الكبرى في عصرنا، فالفقه نتاج تفاعل جدلي بينه وبين العلوم الأخرى، لقد نضج هذا الفقه نتيجة هذا التفاعل حتى بلغ وضعه الحالي، وهو بذلك يمثل عصارةً لجهود الفقهاء للإجابة عن تساؤلات عصرهم ومستجدّات حياتهم وزمانهم، وعندما يكفّ الفقه عن تقديم أجوبةٍ لإشكاليّات عصره فإن معنى ذلك أن الفقهاء إمّا لم يريدوا أو لم يتمكّنوا من استبدال أو تجديد ظروفهم الزمانية ومفروضاتهم المعرفية القبليّة.

من هنا، يبدو من السذاجة تصوّر أننا قادرون على الوصول إلى علم خالص أصيل بممارسة تفكيك يفصل بين الدوائر المعرفية المتنوّعة، فعندما يلقى الفقه ـ وهو أنموذج الخلوص المعرفي عند التفكيكيين ـ مصيراً من هذا النوع، فإن سائر العلوم سيغدو حالها أوضح ومصيرها أجلى.

نعم، كما يمكن أن تقع العلوم النقلية تحت هيمنة العقل وسلطانه القاهر،

كذلك يمكن أن يخضع العقل نفسه لهيمنة الشهود أو الوحي، فالعقل ليس حَكَماً نهائياً في تمام المجالات وعموم الدوائر، ولهذا يصدق كلامنا السابق عن التفاعل الجدلي والتأثر المتبادل على العلوم العقلية نفسها كصدقه على النقليات، بمعنى قيام العلوم الأكثر عقلية ـ فضلاً عن غيرها ـ على مجموعة من الأصول والمبادئ غير الثابتة، وأحياناً على نوعٍ من الكشف والشهود.

وهذه الحقيقة، كشف عنها اليوم بصورةٍ ممتازة فلاسفة العلم، إذ ذكروا أن الإنسان كائن يعتمد دوماً على مفروضاته ومعلوماته المسبقة البالغة الكثرة، وحتى أبسط مشاهداته تقوم ـ هي الأخرى ـ على تصديقات مسبقة، وتستمدّ جذورها منها، وبعبارةٍ أخرى، ليس عندنا مشاهدة بسيطة خالصة، أو قراءة للوجود لا أغراض فيها، وهذا الادعاء يصدق أيضاً على تمام المحسوسات، فكم يرى شخصان ظاهرةً واحدة رؤيةً مختلفة، لقد دلّت التجارب العديدة على رؤية شخصين لظاهرة واحدة بشكل مختلف، دون أن يكون لديهما غرض في البين، والسبب الذي أحدث هذا الاختلاف ليس سوى معلوماتهم المسبقة ومفروضاتهم القبلية، لا الواقع الخارجي.

يقول تشارملز، أحد أساتذة فلسفة العلم: «عندما يلقي مشاهدان عاديان نظرهما على شيء واحد، من مكان واحد، وضمن ظروف مادية واحدة، فمن الضروري أن لا يكون هناك تشابه بينهما في تجاربهما البصرية، حتى لو كانت الصور المنتقلة أو الحادثة في شبكتيهما واحدة عملياً»[(٧٣)].

إن الامتيازات الثقافية والاعتقادات السائدة تترك تأثيراً حتى على مشاهداتنا الحسيّة، وتشكّل بنفوذها محسوساتنا البسيطة، فمجموعة الخطوط التي تجعلنا نرى سلّماً، يراها الأشخاص الذين لا يعرفون في ثقافتهم رسم صوراً مثلثة الأبعاد، عبر تجسّم منظرٍ ذي بعدين «يرون هذا السلّم سلسلةً من خطوط لا سلّماً»[(٧٤)]، إن هذه القضية التي تحكم بأن المشاهدات الحسية مسبوقة على الدوام بنظرية وعدم وجود رؤية بسيطة خام غير مسبوقة، غدت اليوم من المسائل المسلّمة، وقد أكّدتها التجارب المتكرّرة لعلماء النفس التجريبي، فتجارب عديدة أجريت تدلّل على رؤية شكل واحدٍ بشكل مختلف حتى مع اتحاد الظروف اتحاداً كاملاً، وقد دفعت هذه التجارب

فلاسفة العلم إلى الاعتقاد بأن مشاهدتنا مسبوقة على الدوام بنظريةٍ ما أو حاملة لنظرية كذلك (Theorg - Iaden).

وسبب اختلاف أنواع الرؤية وآحادها تعيين المشاهد ـ ولو من حيث لا يشعر ـ لما يريد أن يراه، وبعبارةٍ أخرى: «إن التجربة البصرية للمشاهد والناظر ترتبط إلى حد معين عند إلقاء البصر على شيء ما بالتجارب الماضية له، وبمعرفته، وبتوقعاته»(٧٥).

وخلاصة القول: إن أبسط المعطيات الحسية التي نصلها تُسبق عادةً بمفروضات وتصوّرات كامنة لدى العقل، وهو أمر يصبح أكثر جديةً عندما ندخل نطاق القضايا النظرية.

لقد نسي الأستاذ الحكيمي أن الفقه نتاج بشري أتى به بشر نسمّيهم الفقهاء، إلا أن أفراد البشر هؤلاء لديهم رؤاهم، وتصوّراتهم، وميولهم، ونزعاتهم، ولهذا وجدنا فقهاً قائماً على القراءة الأخبارية، وآخر مبنياً على التصوّر الأصولي، والإثنان معاً قاما من داخل النسيج الإسلامي لا من خارجه، ومع كلّ هذا التفاعل الجدلي ما بين العلوم بأجمعها، ومنها علم الفقه، يبدو لنا أن كلام رجال التفكيك غير صائب ولا مقبول.

وتتطوّر هذه الغفلة عند التفكيكيين إلى حدّ أن بعض الفقهاء والمعتقدين بقوّة بالمباحث الأصولية، وهي المباحث التي يراها الحكيمي تورّماً عديم الفائدة، والذين تطول دورتهم الأصولية التدريسية سنوات عديدة، يقدّمهم التفكيكيون أساتذةً للعلوم الوحيانية الأصيلة، فيقال عنهم: «الفقيه الجليل، الجامع للعلوم النقلية والعقلية والأدبية، وبعض العلوم الأخرى، أستاذ المعارف الخالصة الوحيانية، والتعاليم الأصلية الولوية، حضرة آية الله العظمى الحاج الشيخ حسين الوحيد الخراساني»(٧٦)، والحال أن الخراساني نفسه يستعين بتمام معلوماته الأصولية، والفلسفية، والأدبية، لإنتاج الفقه، وهذا معناه أن الحديث عن فقهٍ خالص ليس له مدلول واضح.

لقد حظي موضوع تأثير شخصية القارئ للنص والمفسّر له اليوم في تفسيره له وتحليله لمعطياته باهتمام جماعة من الباحثين المعاصرين، وقد كانت هذه المسألة موضع بحث واهتمام لدى علماء الهرمنيوطيقا، فيما لقيت اليوم وتلقى اهتماماً واسعاً ومتزايداً في الدراسات التفسيرية، وإذا أردنا أخذ مثال على ذلك، أمكننا مراجعة ما

كتبه السيد أيازي المعاصر، في مقالةٍ له حملت عنوان: «تأثير شخصية المفسّر في تفسير القرآن»، فقد توصّل هذا الباحث إلى أن المعلومات المسبقة للمفسّر، ومفروضاته القبلية، وطبيعة تساؤلاته.. تلعب دوراً نشطاً في تفسيره للقرآن الكريم، «وليس هناك من مفسّر قد نجى من دائرة التأثير هذه»(٧٧).

وهذا الأمر لا يختصّ بمفسّر القرآن، بل يعمّ كل من يقف أمام نصّ يهدف فهمَه، إنه مضطرّ في مشوار الفهم هذا للاستعانة بتمام مفروضاته ومخزوناته المسبقة.

لقد تحدّث العرفاء والمفسّرون المسلمون عن هذه الحقيقة قبل هذا الوقت، إلاّ أنها لم تدرس بعمق ووضوح وتنقيح سوى في القرن أو القرنين الماضيين مع حركة الهرمنيوطيقا الجديدة، إن هذا الأمر لا يبعث على القلق، كما لا نراه يجرّ أو يدفع ناحية سيادة الفوضى في النشاط التفسيري، مما لاحظناه همّاً لدى التفكيكيين وقلقاً، ليس هذا فحسب، بل إننا نرى أن الاهتمام بهذه الحقيقة سيكون باعثاً على تخفيض بعض الاشتباهات والأخطاء واستبعادها، كما سيكون مانعاً عن النزعة الإطلاقية المهيمنة على بعض المفسّرين وموقفهم من تفاسيرهم بحيث تجعلهم ينظرون إليها كالوحي المنزل من السماء.

إن كلمة «والله العالم» التي غدت إيقاعاً رتيباً لدى الكثير من الفقهاء والمفسّرين الكبار، وهم يدرجونها نهايات تفسيرهم أو رأيهم وفتواهم، تشعر - بدرجةٍ ما - بهذا الواقع الذي نتحدّث عنه، وكأنهم يلمسون بوجدانهم هذه التدخلات المناسبة وغير المناسبة لبعض مفروضاتهم في فهم النصوص، ويلفتون - طبقاً لذلك - الأنظار إليها.

وبعبارة مختصرة: لا يبدو أن دعوة التفكيكيين إلى فصل المعارف الوحيانية عن المعطيات البشرية أمر مقبول أو عملي.

٣ـ الاستدلال العقلي ومسألة الإيمان

يتضمّن المبدأ الثاني من مبادئ التفكيك دعوى أصالة المعرفة الدينية وأفضليّتها، لكن إذا قلنا بعدم الحاجة للاستدلال العقلي واستحضرنا الإيمان

الاتّباعي الأعمى، فلماذا يجب قبول دعوى الرجل (ألف) في زعم النبوّة دون المدّعي (باء)؟ ما هو الفرق بين الإيمان بالله والخضوع للأصنام والاعتقاد بها؟

لقد فرض التفكيكيون المسألة وكأن مخاطبيهم هم دوماً من الشيعة الإثنا عشرية، إلاّ أن توسعةً طفيفةً لدائرة المخاطبين يمكنها أن تكشف لنا صعوبة الموقف، ولأخذ مثالٍ على ذلك نقول: إذا أردت ـ أنا المناصر لمدرسة التفكيك ـ أن أدعو مسيحياً إلى الإسلام والتشيّع، فهل عليّ القول له: إن عليك الاعتقاد بكلامي دون أيّ دليل، ودون أدنى ممارسة للفعل العقلاني، وعليك أن تتّبع النبيّ الذي أذكره لك، أم عليّ تقديمِ دليل له؟

فإذا أخذنا بالافتراض الأول، أمكنه أن يردّ عليّ بالقول: حيث لم تكن هناك حاجة لدليل، إذاً فتعالى أنت وصِرْ مسيحياً، والذي يبدو أن الطرفين معاً متساويان هنا في الموقف والحال.

وإذا ما سعيت لإقامة دليل له، فلا ينبغي أن يكون هذا الدليل داخلياً، أي من داخل النظام الديني الذي أعتقد أنا به، وبعبارةٍ أخرى: لا يمكنني أن أقول له: إن الإسلام أكمل من المسيحية، لأن نبيّنا قال ذلك بنفسه، إذ يعدّ ذلك نحواً من المصادرة على المطلوب، وحتى لو اعتبرنا المصادرة على المطلوب مسألةً خالية عن أيّ مشكلةٍ أو معضل منطقي، فإن بإمكان الطرف الآخر أيضاً أن يطالبني بأن أصبح مسيحياً، انطلاقاً من أن الحبر الأعظم يعتقد أن المسيحية خيرٌ من الإسلام وأفضل.

والسبيل الوحيد المتبقي أمامنا هو الأخذ بالاستدلال، بأن نقيم له دليلاً خارجياً، دليلاً يعتقد هو نفسه بحجيّته واعتباره، وهذا الدليل قد يكون العقل أحياناً، وقد يكون الكشف والشهود، إنّ بإمكاني أن أقيم له استدلالاً عقلياً، أو أحدّثه عن تجربة عرفانية، لكن على أيّ حال، لابد من وجود أرضية مشتركة بيننا يمكننا الانطلاق منها، وليس من أرضيةٍ كذلك بين أبناء البشر سوى العقل، فإذا ما أنكرناه انعدمت فرص الحوار مع من سبق أن تبنّى موقفاً خاصّاً أو ديناً معيناً، لم يعد بعد اليوم ممكناً الحديثُ عن أفضلية المعرفة الدينية عندما تحاور شخصاً من خارج دائرة الدين، أو آخر لا يؤمن بدينٍ إطلاقاً، بل يريد الآن أن يتخذ موقفاً لنفسه منه.

والملفت هنا، أن الحكيمي يستعين ـ لإثبات هذا المبدأ القاضي بتقديم المعرفة الدينية على المعرفة العقلية ـ بكلام المعصوم عليه السلام، أو يستند إلى بعض الفلاسفة وكلماتهم، والحال أن هذين المستندين ينتميان إلى الأدلّة النقلية، ومن ثم لا وقع لهما إلاّ لمن كان قد سبق له القبول بهما واعتقد ـ نتيجة دليلٍ عقلي أو كشفي ـ بحجيّتهما، إن علينا أن لا ننسى أن مدّعي التفكيك يقولون: إن كلامنا هو عين الإسلام، وليس فهماً له، فإذا أردت ـ بعد ذلك ـ أن أتحدّث مع من لا أشترك معه في العقيدة الدينية، وأقول له: قال الصادق... فلا بد لي ـ سلفاً ـ من إثبات ضرورة الأخذ بكلام الصادق، وهو ما يحتاج إلى إثبات مسبق لكلام النبي صلى الله عليه وآله، الأمر الذي يحوجني إلى استدلال منفصل عن المعتقدات الدينية.

إننا نقبل في البداية بدينٍ ما، ثم نتعبّد به، لا أننا نمارس التعبّد تجاهه قبل قبوله، إلاّ إذا قيل: إن قبوله يعني أن نكون مدرجين على الهوية (البطاقة الشخصية) من أتباع هذا الدين أو ذاك.

٤ـ ضرورة التفكيك بين القضايا الدينية

أما فيما يخصّ المبدأ الثالث من مبادئ التفكيك، وهو اعتماد المعرفة الدينية على القرآن والحديث، ومن ثم ضرورة تفكيك القضايا الدينية، فنلاحظ أن بعض القضايا أصليّ لابد من إثباته قبل الأخذ بالدين نفسه، إن هذا النوع من القضايا لا يمكن إثباته عن طريق النصوص الدينية، لنفرض أننا قلنا لشخصٍ ما: إن الله موجود، ثم طالَبَنا بدليلٍ على كلامنا هذا، إنه لا يمكننا في هذه الحالة أن نحتجّ عليه بقول القرآن بذلك، إذاً، فعلينا الإقرار بوجوده تعالى، ذلك أن اعتبار القرآن منوط بكونه من كلام الله تعالى، وأنه سبحانه هو الذي أنزله، ومن الواضح أن كون الكلام إلهياً متفرّع على وجود الله من حيث المبدأ، ووجود الله كذلك هو الذي وقع هنا محلاً لتساؤلنا، وهذا معناه أننا مطالبون بإثبات وجود الله سلفاً عبر سبيلٍ مغاير للقرآن نفسه، وعندها يمكن الاستناد إلى النص القرآني لإثبات قضايا أخرى.

أمّا القضايا التي تنتمي لداخل الدائرة الدينية فيصحّ فيها المبدأ التفكيكي المشار إليه أعلاه، بمعنى أننا نثبت أولاً وجود الله تعالى، ثم نقرّ بأن القرآن كلامه، وعقب ذلك نستطيع الاعتماد على الدليل النقلي للجواب عن صفة الجنة، وجهنّم، فنقول: هذا ما قاله القرآن، أو ذاك.

إن هذه هي القاعدة التي جرى عليها علماء الدين قاطبةً، ولهذا حكموا بوجوب الاجتهاد العقلي في الأصول، فيما يجوز التعبّد في الفروع، بل قد يلزم أحياناً.

وعليه، فإذا أراد التفكيكيون لزوم استناد المعارف كافّة إلى القرآن والحديث، فهذا كلام مرفوض لا يمكن البرهنة عليه، أما إذا أرادوا ضرورة الرجوع إلى الكتاب والسنّة بغية فهم القضايا الجزئية، فهو كلام صحيح، بيد أنه غير جديد، بل لا يخالف فيه أحدٌ، حتى يُجعل ركناً من أركان المدرسة التفكيكية، وعليه، فعمومية المبدأ المذكور محلّ شك ونقاش، وهو صائب ضمن نطاق جزئي، وهو نطاق لا يجرّ نفعاً على التفكيكيين.

٥- موضوعة حجية الظهور

الأصل الرابع من أصول المدرسة التفكيكية ومبادئها التركيز على ظواهر النصوص الدينية، وتجنّب أشكال التأويل برمّتها، يعتقد الحكيمي أن النص الديني، لا سيما منه القرآن الكريم، واضح الدلالة جليّ الإشارة بما يغنيه عن التأويل.

وثمة ملاحظات جديرة بالذكر هنا، هي:

الملاحظة الأولى: هل يقصد بهذا الكلام أن كل من يعرف اللغة العربية أو يحصل على نسخة مترجمة للقرآن الكريم إذا لم يكن يعرفها يمكنه فهم تمام المعطيات التي يضخ النص بها، ومن ثم يكون ما فهمه من النص حجةً له؟

الذي يبدو أن الاستدلال الذي يشيده الحكيمي للبرهنة على هذا المبدأ يؤكّد أنه يفهم منه ما أشرناه آنفاً، إنه يقول: «عموم المتديّنين - على طريقتهم في الإدراك الديني والفهم الفطري - تفكيكيّون، وما لم يتدخّل أحد في تفكيرهم فهم معتقدون بما يقوله أصحاب مدرسة التفكيك، أي أنهم يبحثون عن العقائد الدينية الخالصة في

النصوص الدينية القرآنية والحديثية، ويعتقدون بما توصّلوا إليه، وإذا كانت لديهم نسخةٌ مترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة الفارسية فإنهم يعتقدون بما يقرأونه منها، دون أن ينجرّ تفكيرهم إلى ممارسات تأويلية»(٧٨).

إلاّ أن هذا الكلام بالغ الخطورة، وهو يعني ـ بدرجةٍ من الدرجات ـ إقراراً بالمعتقدات التشبيهية في حقّ الله تعالى، إن علينا أن لا ننسى بأن هذه القاعدة العامّة من المتدينين، والتي لم تعرف في حياتها شيئاً عن الفلسفة، توصّلت من خلال بعض الآيات القرآنية إلى تصوير الله تصويراً بشرياً، فجعلت له يداً ورجلاً، وأعضاءً كأعضاء بدن الإنسان.

نعم يمكن أن يقال: إن هذا الاستنتاج خاطئ، نظراً لوجود آيات قرآنية أخرى تنفي التشبيه، إلاّ أننا لا نتحدّث عن صحّة هذا الاستنتاج أو عدم صحّته، بل نعتقد بأنه لا يمكن ـ اعتماداً على الفهم العام ـ قول شيء من هذا القبيل، لا سيما وأن بعضاً من عموم الناس، إن لم نقل أكثرهم، يختلط إيمانهم بالشرك كما يحدّثنا القرآن الكريم نفسه، وهم قاصرون عن فهم الحقائق الإيمانية العميقة؛ ولهذا عندما سئل الإمام الباقر عليه السلام عن الآية الشريفة: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾ البقرة: ١٤٣، وأنه هل المراد منها عموم الناس؟ أجاب بلغةٍ استنكارية: كيف يمكن أن يكون هؤلاء شهداء على الناس في الآخرة وهم لا يشهدون في الدنيا على قبضةٍ من خضار؟!(٧٩).

وعليه، فإذا كان المقصود دعم الفهم العام، فإن الحكيمي نفسه في مواضع عديدة من تأليفاته ردّ ذلك بشدّة.

الملاحظة الثانية: إذا كانت الظواهر بأجمعها حجّةً، فما هو الفرق ـ إذاً ـ بين التفكيكيين والمدرسة الظاهرية المعروفة في التراث الإسلامي؟!

إن الظاهريين كانوا يرون ما يفهم من الآيات بظاهرها حجةً، حتى مثل ظاهر آياتٍ تشبه قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥.

وليس ثمة معيار يمكنه أن يميّز لنا بين الاتجاهين: التفكيكي والظاهري، فأحد معايير تقسيم الاتجاهات الدينية، موقفُها من العقل ومكانته في شرح التعاليم الدينية وتأييدها، فإذا ما تحدّثنا هنا عن العقل المؤسّس على الدين، وقلنا بعدم

الحاجة إلى العقل الخارج عنه، ثم ذهبنا إلى القول بحجيّة تمام الظواهر الدينية، وعدم حاجتها إلى التأويل، فإننا نكون بذلك قد انخرطنا داخل النزعة التي سار عليها الحنابلة والظاهرية، ومن هنا، يمكن للإنسان وضع المدرسة التفكيكية في الصفّ نفسه والقول: «ثمّة طائفة تعتقد بأن عقلنة الدين عملية غير مسموح بها إلاّ إذا جاءت في سياق مفاهيم ومقولات تمّ أخذها ـ سلفاً ـ من الدين نفسه، إن هذه الطائفة تمثلها الحنبلية، والظاهرية (والمدرسة التفكيكية مؤخراً)»[٨٠]؟

الملاحظة الثالثة: لقد توصّل بعض علماء الشيعة الكبار ـ بأخذهم بحجية الظواهر ـ إلى نتائج لا أظنّ أن رجال التفكيك يقبلون بها، فعلى سبيل المثال، يستنتج العلامة المجلسي (١١١١هـ) من جملة: «لن يفترقا» الواردة في حديث الثقلين، أن لفظ القرآن ومعناه عند أهل البيت، كما أن بعض الروايات التي تتحدّث عن القرآن يحاذر منها كثيراً التفكيكيون أنفسهم.

الملاحظة الرابعة: ثمّة من لديه وجهة نظر أخرى تخالف رأي التفكيكيين في عمومية اللغة القرآنية، مثل العلامة الطباطبائي، إن الفرضية التي تقول: إن أيّ إنسان بإمكانه ـ ببساطة ـ فهم الحقائق الإيمانية، قد خضعت لمساءلة وتشكيك من جانب بعض علماء الدين، ومن ثم، لا يمكن ـ وبالبساطة نفسها ـ اعتبار الفرضية المشار إليها حقيقةً بديهيةً.

ونكتفي هنا بالخلاف النظري ما بين العلامة الطباطبائي والعلامة المجلسي في فهم الأحاديث، حتى نستدلّ بالخلاف نفسه على عدم بساطة الموضوع ولا بداهته، لقد اعتبر المجلسي لغة الدين لغةً عامة شعبية، فيما رآها الطباطبائي لغةً علمية وعلمائية[٨١].

لا نهدف هنا اختيار موقفٍ في البين، حتى ندافع عن هذا الاتجاه أو ذاك، إنما نقصد التدليل على أنه لا يمكن بهذه البساطة اعتبار هذا المبدأ التفكيكي واضحاً بديهياً.

الملاحظة الخامسة: وهي الملاحظة الأكثر أهميةً، والتي نركّز فيها على الدليل الذي شاده الحكيمي لإثبات هذا المبدأ، لقد اعتمد الحكيمي في ذلك على

اعتبار حجية الظهور أصلاً عقلائياً، يقول: في حالةٍ واحدة يمكن التخلّي عن هذا الظهور، وهي حالة «الظاهر الذي يقف في قباله برهان بديهي، لا نظري يمكن أن يقع في مقابله تماماً برهان نظري آخر» (٨٢).

وبعبارةٍ أخرى، حجيّة ظواهر النصوص الدينية تنبع من اعتبار العقلاء هذا الظاهر حجةً، واستمرار الشرع على مسير العقلاء في ذلك، وجريه في خطاباته وكلماته ونصوصه على طبقه، إلاّ أن إشكالاً هنا يثار في أن العقلاء حتى لو اعتبروا الظاهر حجةً إلاّ أنه لا يمكن ـ طبقاً لأساسيّات المدرسة التفكيكية ـ استنتاج حجية الظواهر الدينية منه؛ ذلك لأنها فصلت الدائرة الدينية عن الدائرة العقلية، ورأت أن المعرفة الدينية معرفة ذاتية داخلية، وعليه، يكون الاستناد إلى سيرة العقلاء لإثبات حجية الظواهر مخالفاً للنظرية التفكيكية نفسها.

الملاحظة السادسة: لقد ادّعى التفكيكيون أن الظهور حجةٌ دائماً، وأنه لا يمكن إسقاط الحجيّة عنه إلاّ إذا جاء ظاهر آخر يكون بمستوى البرهان البديهي، ومعنى ذلك أن كلّ ما نفهمه من ظاهر الكلام يغدو حجّةً، لا يمكن التخلّي عنه، إلاّ إذا واجهه ظاهر آخر يكتسب طابعاً برهانياً بديهياً يصرفنا عن الأخذ بالظهور الأوليّ في النص.

لكن السؤال هنا: ما هو البرهان البديهي؟ إن الحكيمي يجيبنا عن هذا التساؤل بشرح المقصود من البرهان البديهي عبر القول: «أن تكون صورة البرهان على الشكل الأول (من أشكال القياس الأربعة المنطقية) كما تكون مقدّمتاه بديهيتين يقينيّتين لا تحتاجان إلى برهان، مثل الواحد نصف الاثنين» (٨٣).

إن هذه المفاهيم غير دينية، إنها من مباحث المنطق الصوري، إن الشكل الأوّل أحد أشكال المنطق الصوري، الذي أسّسه أرسطو، إنه أحد الموروثات اليونانية التي يعتقد الحكيمي نفسه بأنها أُدخلت إلى بيت الحكمة ببغداد لسدّ بيت القرآن (٨٤)، ألم نقرّر عدم وضع قفل الأسطورة الأرسطية على باب أحسن الملل؟! ألم يعدل الحكيمي هنا عن بناءاته ورؤاه الأساسيّة؟! فمهما فسّرنا البرهان البديهي، لا ريب في أنه واحد من أدبيات الثقافة اليونانية، إنه يعني الإقرار بمرجعية العقل في الأمور الدينية.

وإذا أردنا ـ فعلاً ـ أن نبيّن ادّعاء الحكيمي المشار إليه بعيداً عن اللغة العلمية، أمكننا القول: في حالةٍ واحدة يمكن رفع اليد عن ظاهر النصوص الدينية، وذلك عندما تقع في مقابلها دلالة عقلية صريحة مضادّة، وهذا هو ما يعني إنكار نظرية العقل المؤسّس على الدين، فإذا كنا نؤمن ـ حقيقةً ـ بهذا النوع من العقل الديني فلا بدّ لنا من الأخذ بظاهر النصوص أو رفضها طبقاً لما يحكم به هذا العقل نفسه، لا طبقاً لما يحكم به نظام المفاهيم الأرسطية، من الواضح أن الإرجاع إلى مقدّمات البرهان، ومادته، وصورته، ومفاهيم أخرى.. هو من هذا النوع.

إن هذا الإشكال ليس من الحكيمي، بل من العقل نفسه، ذاك العقل الذي لم يتمكّن أحدٌ من تنحيته عن مسند السلطة والهيمنة، وكلّ من توهم ذلك فإنما توهّمه بمعونة العقل عينه، وبعبارةٍ أخرى، إن الجهود التي تبذل لإثبات عجز العقل وعدم إنتاجيّته لا تتبلور إلاّ عبر توظيف العقل نفسه ومساعدته، من هنا كان لا بدّ من استدلال عقلاني لإثبات عجز العقل.

والذي يبدو أن تصوّر إقصاء العقل بدون العقل تصوّر غير ممكن، فحتى أولئك الذين بذلوا جهوداً مضنيةً لإثارة موضوعات فوق عقلية كانوا مضطرّين للاعتماد على العقل بغية إثبات رؤاهم وتصوّراتهم.

٦ـ معضلة التأويل

رفض مختلف أنواع التأويل هو المبدأ الخامس من مبادئ التفكيك الخراساني، ولكي نتحدّث عن هذا المبدأ لابدّ من ذكر أمرين:

الأوّل: إن المعنى الذي يقدّمه الحكيمي للتأويل يبدو خاصّاً به، فالتأويل عنده يعني «الاستنتاجات العندية»، ويساوق «كمّ فاه المتكلّم، وتكلّم المفسّر بعقيدته وكلامه على لسانه»، إلاّ أننا لا نملك في نصوصنا الدينية تأويلاً بهذا المعنى.

ففي القرآن الكريم، يراد بالتأويل ـ كلّما جرى التعبير بهذه الكلمة ـ معنى سامياً يختصّ بالله تعالى، أو به وبالراسخين في العلم على رأي آخر، إن ترجمة مفردة التأويل إلى استنتاجات عندية وتحميلات قهرية على النص وتطويعات مشبوهة له وما

شابه ذلك لا يزيد المقولة إلاّ غموضاً والتباساً، ولا يساعد أبداً على تبيين الموضوعات والأفكار، فما نهت عنه الشريعة وحرّمته النصوص الدينية ليس إلاّ التفسير بالرأي لا التأويل، أما ما هو معنى التفسير بالرأي، فهو أمر آخر خارج عن بحثنا هنا، وإذا عنى التأويل كمّ فاه المتكلّم فلن يكون جائزاً حتى لو كان بأيدينا برهان بديهي.

الثاني: إن الوصول إلى نصّ خالص بعيد عن التأويل ليس ممكناً لا في النصوص الدينية ولا في غيرها، إن هذا الأمر بات اليوم حقيقة مكرورةً من جانب علماء المعرفة ومختصّي الابيستمولوجيا.

وبعيداً عن ذلك، تحتاج نصوصنا الدينية إلى التأويل، لأسباب لا مجال لاستعراضها فعلاً، من هنا لا يغدو شعار: «فقط كتاب الله بلا تأويل ولا تفسير» عملياً، وهذا ما أدّى بالحكيمي إلى استثناء حالات ومواضع أجاز فيها التأويل، رغم إصداره في بداية كلامه حكماً عاماً وقاعدةً كلية بالمنع عنه، فيكون بذلك قد أحدث ثغرةً في جدارٍ صلد لا يقبل عنده الاختراق.

لقد سمح الحكيمي بممارسة التأويل في مواضع عدّة داخل النصوص الدينية، ومن ثم التخلّي عن الظهورات، ويجمع هذه المواضع الحالة التي يكون فيها لزوم قهري - عقلاً ونقلاً - يفرض التأويل، علاوةً على الحالات التأويلية التي تستدعيها اللغة والنظام الأدبيين، وعلى حدّ قول الحكيمي نفسه: «إننا نعتقد بالتأويل طبق الضرورة العقلية والنقلية، كما نأخذ به عندما تستدعيه أشكال الإسناد واللغة مثل: ﴿وَجَاء رَبُّكَ﴾»(٨٥).

إن هذا الاستثناء الذي وضعه الحكيمي يفتح الباب على مصراعيه لمختلف أشكال التأويل، فإذا ما سمحنا للعقل بأن يخطو خطوته، فضلاً عما إذا جعلناه مرجعاً معرفياً، فسنكون مضطرّين للسماح ببعض أشكال التأويل، انطلاقاً من روح العصر وتساؤلات الزمان، فعلى سبيل المثال، إذا كانت كلمة: «سبع سماوات» حتى الأمس القريب غير مبهمة، بل منسجمة مع العقل الجمعي، إلاّ أنها اليوم لا تبدو كذلك، مما يجبرنا على تأويلها لكي تغدو متناغمةً مع علم الهيئة الكوبرنيكي.

وإذا ما قبلنا بهذا الكلام، انفتح المجال مشرّعاً أمام نفوذ التأويلات الفلسفية

والعصرية، تلك التأويلات التي تشدّد الحكيمي نفسه في منعها، والعمل الوحيد الذي يمكننا القيام به هو تحديد مقصودنا من العقل، لكي تبدأ مرحلة جديدة من التأويل.

إن المعيار النقلي غير مجدٍ هنا، افرضوا أن قانوناً صدر عن المعصوم، ثم وصلنا، يقضي بلزوم تأويل كلّ آيةٍ لا تتناسب مع تنزيه الحقّ تبارك وتعالى، إنّ هذا القانون وإن مثل معياراً نقلياً، إلاّ أن تطبيقه في الحالات المختلفة والتأكّد من التطابق وعدمه أمر عقلاني على المفسّر القيام به.

أمّا مسألة التأويلات اللغوية والأدبية، فيمكننا القول فيها: إنّها أقلّ الحالات حاجةً للتأويل، فالآيات القرآنية مسوقة داخل أسلوب لغوي أدبي بعيد عن التعقيد والارتباك، كما يقول الحكيمي، كما أن الأغلبية العامة إنما تفهم هذه الظهورات من القرآن الكريم، ولهذا فإن الفهم اللغوي والأدبي للآيات لا يحتاج إلى تأويل.

إن الآية التي يسوقها الحكيمي مثالاً، لا تؤيّد وجهة نظره، بل تنافيها، فالآية لا تواجه أيّ معضلة لغوية، فنصّها الأساسي هو: ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ الفجر: ٢٢، ومعنى الآية ـ طبقاً لهذا النص ـ أن الله تعالى يأتي مع الملائكة في حال اصطفاف، فإذا ما قرأ عامّة الناس والمتديّنون ـ طبقاً لإدراكهم الإيماني وتلقيهم الفطري ـ هذه الآية، دون أن يحصل تلاعب في ذهنهم، فإنهم سوف يفهمون منها أن الله تعالى يأتي يوم القيامة مع الملائكة، دون أن يتبادر إلى ذهنهم ما يحيجهم أو يدفعهم إلى ممارسة تأويل فيها(٨٦)، فإذا ما كنا مع هذه الآية فلن نحتاج إلى تأويلٍ قط، تماماً كما ذهب الكثير من المشبهة إلى إثبات صفات جسمانية لله سبحانه، لقد قرؤا الآية وفهموها على هذا النحو.

ورغم ذلك كلّه، يعتبر الحكيمي الآية من المواضع التي يلزم فيها التأويل، أمّا لماذا؟ ذلك أنها لا تنسجم مع بعض أصولنا الاعتقادية، فنحن نعتقد بعدم جسمانية الله، وننزّهه عن أوصاف الجسم والجسمانية، من هنا تجدنا ـ وببساطة ـ نمارس تأويلاً في هذه الآية عندما نقوم بترجمتها (إلى اللغة الفارسية مثلاً)، فنقدّر كلمةً، ونقول: وجاء أمر بك(٨٧)، كما لاحظنا أن مترجماً آخر ترجمها بشكل مختلف

فقال: «ويأتي ربك مع الملائكة صفاً صفاً»(٨٨)، وهنا إذا قام أحد العامّة من الناس بترجمة هذه الآية دون ممارسة أيّ تأويل، وقرأها كذلك، مستنتجاً منها الحضور والمجيء المادي لله تعالى يوم القيامة، فهل يجب تأييد استنتاجه أم نلزمه بالقيام بتأويل الآية الكريمة؟

وعليه، فالآية عينها التي يراها الحكيمي غير محتاجة إلى التأويل، تبدو في ظاهرها غير مبهمة، فيما تكون دوافع تأويلها ـ وغيرها ـ معتقدات المفسّر أو المترجم، فإذا لم يقرّ شخص ما بتلك الأصول الاعتقادية وآمن بالصفات الجسمانية في حقه سبحانه، أو ادعى إمكان رؤية الله سبحانه يوم القيامة كما ذهب إليه الأشاعرة، ففي هذه الحالة لن يكون في هذه الآية ما يضطرّنا لتأويلها، ذلك أن الموضوع ليس موضوعاً لغوياً أو أدبياً وما شاكل ذلك، حتى نستند إلى آيات مثل: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، وإذا ما اعتبرنا هذه التأويلات ـ جدّاً وعن قصد ـ تأويلات لغوية وأدبية مثل: وجاء ربك، فإن تمام المتخصّصين باللغة العربية أو أغلبهم سيكونون متفقين عليها حينئذ.

إن من يعتقد برؤية الله في الآخرة لا يرى أيّ حاجة إلى ممارسة التأويل في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: ٢٣، أما إذا كان منكراً للرؤية، فإنه سيكون مضطراً لتأويل الآية المذكورة، وهذا معناه أن تأويل هذه الآيات إنما جاء انطلاقاً من الخلفية العقدية لا اللغوية، وحيث كان الأمر كذلك ندرك جيداً أن التأويل إنما يتمخّض ـ من حيث المبدأ ـ عن ضرورة حلّ المعضلات العصرية، والفلسفية، والعقلية، وعلى هذا الصعيد لا فرق بين التفكيكيين وغيرهم.

يرى التفكيكيون قوله تعالى: ﴿وَجَاء رَبُّكَ﴾ مصداقاً للتأويل، وكما يرى الملا صدرا لنفسه الحق في تأويل آيات المعاد الجسماني، كذلك التفكيكيون حيث أعطوا أنفسهم هذا الحقّ أيضاً، حتى أنهم ادعو أن كلامهم عين الإسلام لا ينحرف عنه قيد رأس إبرة.

لقد بذل الملا صدرا جهوداً مضنية ليثبت المعاد وفق تصوّره، مدّعياً أن ما قاله هو عين الشريعة ومطابق لها، فذاك هو الاعتقاد الصحيح، المطابق للعقل والشرع، والموافق للدين والحكمة، فكلّ من آمن بهذا النوع من المعاد، فقد اعتقد بيوم

الحساب والجزاء، وكان مؤمناً على نحو الحقيقة، وأيّ تقصير في هذا الإيمان لا يجرّ سوى الضرر، بل هو كفر وعصيان(٨٩)، فالمعاد الذي يراه الملا صدرا لائقاً بالاعتقاد وجديراً هو ذاك المعاد الذي ثبت اعتماداً على بعض الأصول الفلسفية مع جملةٍ من الممارسات التأويلية، إننا لا نهدف هنا الحكم والفصل في وجهة نظر صدر المتألهين، إنما لفت الانتباه إلى قضية يجدر التركيز عليها، وهي: لماذا ادعى التفكيكيون حصر رخصة التأويل بنوعٍ خاص منه فيما منعوا التأويلات العصرية والفلسفية؟!

ومع هذه الثغرة في رفض التفكيكين للتأويل، وعدم وضعهم معياراً له، تُفتح السبيل أمام مختلف التأويلات، فلا نعرف في المستقبل أيّ تأويل هو الجائز وأيّه الممنوع؟ نعم، لقد اعتبر الحكيمي أن التأويلات المسموح بها ممتازة عن التأويلات العصرية التي تغيّر المرادات القرآنية، مع إشارته إلى أن التأويل الجائز «منطبق على موازينه الخاصة، والمعقولة»(٩٠)، إلاّ أن هذه الإحالة منه إحالةٌ على مجهول، فهو لا يقول لنا: ما هي تلك المعايير؟ وبأيّ شيء غدت معقولةً؟

هذا، وقد سعى الحكيمي في موضعٍ آخر للإمساك بضوابط معيارية للتأويل، فقد ذهب ـ طبقاً لذلك ـ إلى ضرورة تحقّق شروط خمسة فيه، وقد بيّن الشرط الثاني منه على الشكل التالي: «يفترض بالتأويل في المواضع المقررة، أن ينحصر بها ولا يتعدّاها، وأن لا يتجاوز المورد اللازم والمقدار الضروري»(٩١). إن هذا الكلام صحيح، لكن من هو الذي يقوم بتحديد مواضع الضرورة والإرشاد إلى الحاجة إلى التأويل في هذا الموضع أو ذاك؟

إن ما يحصل في هذه الحالات، أن يقوم المفسّر ـ انطلاقاً من ميوله الفكرية ونمط قراءته ـ بتحديد موضعٍ يراه بحاجةٍ إلى تأويل، فيما نجد مفسّراً آخر يعتبر الموضع نفسه غنيّاً عنه؛ نظراً لوضوحه وشدّة ظهوره، وهنا لا مرجع إلاّ العقل، فهو المرجع النهائي، وإحراز شروط التعيين إنما يكون بيده.

وبهذا نرى ـ في نهاية المطاف ـ أن المبادئ التي ذكرناها سابقاً إما لا تقبل الدفاع عنها أو أنه تتحمّل قدراً كبيراً من الاستثناء إلى حدّ لا يعود من الممكن بعده جعلها من أصول المدرسة التفكيكية، ذلك أنها لا تعطيها التمايز والخصوصية عن غيرها،

والأصحّ من ذلك أن نقول: إنّ التفكيك اتجاهٌ ينضم إلى اتجاهات أخرى في الثقافة الدينية، تحتاج بدورها إلى إثبات وبرهنة، والذي نراه عند التفكيكيين مائزاً إنما هو نمط اعتمادهم على الآيات والروايات، وهذا ما يجعل بالإمكان تصنيفهم ضمن المدرسة الأخبارية.

ونحاول هنا الاكتفاء ببعض ما قاله الشهيد مطهري في هذا المجال، إنه يرى أن الأخباريين لا يرون للعقل حجيةً، ويقولون للأصوليين وأنصار الخط الاجتهادي: إنكم تقحمون العقل في القضايا الدينية، إنّ هذه الأفعال الفضولية لا تليق بالعقل، إنه يرتكب آلاف الأخطاء، إنه يشتبه، ليس للعقل من حقّ في التدخل في شؤون الدين، بل على الإنسان نفسه أن يقوم بتخطئة عقله، إن الأخباريين يقولون - كما يذكر المطهري أيضاً -: ليس للعقل حقّ التدخل في الموضوعات الدينية(٩٢).

ويعزو المطهري سبب تفشي الأخذ بهذا الطراز من التفكير بين عوام الناس إلى انحياز هذا المسير للحق وقبوله بعوام الناس، ذلك أنهم يقولون: إننا لا نأتي بشيء من عندياتنا، إنما نحن أهل تعبد وتسليم، إننا لا نملك سوى قال الباقر عليه السلام، وقال الصادق عليه السلام، ليس لدينا كلام من عندنا، بل نقول كلام المعصوم فقط(٩٣)، ويذهب المطهري - في نهاية المطاف - إلى بقاء بقايا الأخبارية في عقولنا اليوم(٩٤).

من هنا يتهم بعض مناهضي المدرسة التفكيكية، يتهمها بأنها أخبارية جديدة.

٧- سلطة العقل، المرجعية والهيمنة

ودون أن ندخل هنا في منازعات من هذا النوع، يجدر بنا توضيح أمر وهو: هل يمكن للتفكيكيين إقناع خصومهم أم لا؟ فإذا كانوا هادفين لإقناع غيرهم فلا بدّ لهم من وسيلة تفاهم مشتركة، وليست سوى العقل، إنه من اللازم الانتباه إلى أن واحدةً من الأعمال الجادّة للمدرسة التفكيكية اليوم التدليل على عناصر الضعف والنقص في الفكر الفلسفي المدرسي والتقليدي الموروث.

الأمر الآخر الذي نجد أنفسنا مضطرّين لإيضاحه يتلخص في أن نقد الرؤية التفكيكية لا يعني الدفاع عن الفلسفة الرسمية أو العرفان الرسمي، فلا يمكن

العبور من رفض الفلسفة إلى تصحيح التفكيك، كما لا يمكن مدّ الجسور من نقد التفكيك إلى تصويب الفلسفة، فلا شك في أن بعض الملاحظات النقدية التي أثارها التفكيكيون ضدّ الفلسفة كانت ملاحظات صائبة ومسجّلة، كذلك لا بدّ من أخذ العلوم الدينية من أصحابها الحقيقيين، لكن هذا الكلام الصائب لا يعني أبداً تعطيل العقل، إذ لا يمكن لأيّ حُكْم أو حَكَم أن يبطل دور العقل، وإذا ما هَدف شخص القيام بذلك وتحقيقه فيتعيّن عليه الإتيان بدليل، وإذا ما فعل ذلك يكون قد استعان بالعقل من حيث أراد أو لم يرد.

وهذا تماماً ما حصل مع الأستاذ الحكيمي، الذي أكثرَ من ضبط العقل وإلقاء السلاسل على أطرافه، ذلك أنه استعان به بل استغاث مضطراً في مواضع عديدة، وذلك لكي يثبت ادّعاءاته ومواقفه، من هنا لا يمكن قبول فكرة التفكيك من أصحابها والمدافعين عنها دون دليل عقلي، والاعتراف بها انطلاقاً من الدليل العقلي معناه سحب البساط من تحت أقدام التفكيكيين أنفسهم، فكل دعوى لابد لها من الاستناد إلى العقل، ولا يمكن أن يؤخذ بادعاء فوق العقل أو متعالٍ عنه.

ومن الممكن هنا أن يدّعى أن المدرسة التفكيكية تقبل بحكم العقل الصريح، وأنها إنما تعارض إقحام العقل الفلسفي أو اليوناني في فهم الدين وتفسيره، وهذا الأمر يحتاج إلى مزيد من التجلية، إذ لم نجده واضحاً في كتابات التفكيكيين، لقد نسجت الطروحات الرئيسية للمدرسة التفكيكية بصورة عامة ومطلقة لا تحوي تفسيراً جلياً لهذا الأمر، وإذا كان المقصود من العقل خصوص العقل الفلسفي الذي تمظهر في قالب النظم الفلسفية اليونانية وأمثالها، فلابدّ للتفكيكيين من تغيير معادلتهم بتحويلها من مبدأ تقدّم المعرفة الوحيانية على المعرفة العقلانية وأمثالها إلى تقدّم هذه المعرفة على خصوص المعرفة الأرسطية أو الأفلاطونية، وهذا معناه أن المعارضة التفكيكية لفهم الدين إنما هي معارضة لفهمه من زاوية نظريةٍ خاصة، أو نظامٍ فلسفي محدّد، وهو ادعاء يمكن القبول به وتبنّيه، نتيجته أن دين الإسلام وتعاليمه لا يجوز فهمها أو تفسيرها طبقاً لمعايير مدرسةٍ فكرية خاصة، مثل المدرسة الأفلاطونية، إلاّ أن التفكيكيين لا يصرّحون بهذا الأمر على هذه الشاكلة،

بل يعمّمون قضيّتهم لتشمل العقل عامّةً.

الأمر الآخر هنا، أنه إذا اعتبر التفكيكيون العقل بمعناه السائد المتداول والذي يعادل فهم العامّة أو الذوق السليم common sence فإن عليهم أن يدركوا جيداً أن هذا العقل طيف وسيع لا توجد له حدود واضحة وأكيدة وثابتة، فأقلّ حدوده الحكم الوجداني والصريح، مثل قاعدة الواحد نصف الاثنين، كما يقول الحكيمي، إلاّ أن هذا العقل لا يقف عند هذا الحدّ أبداً، بل يتخطّى ذلك إلى علامات وسمات وقدرات تتجلّى في ممارسته أشكال الانتزاع، والتجريد، والتعميم وأمثال ذلك، ولهذا يشرع العقل من تلك الأصول البديهية ليشيد البناءات النظرية لنفسه بغية إيجاد نظم عريضة، وربما أحياناً عسفية جزافية، رغم أن بعض النتائج التي يتوصّل إليها عبر ذلك تحتاج أيضاً إلى تحليل وتعمّق على خلاف مقتضى العقل، وهنا إذا قبلنا العقل وصوّبنا أحكامه فلابد لنا من اتباعه في أحكامه حتى النهاية المنطقية لها، كما أن علينا أن نمارس نقداً وتقويماً لجزافياته اعتماداً على الأسس المسلّمة والأصول المتيقنة.

لقد تمركزت تمام جهود عمانوئيل كانط ـ الفيلسوف الألماني الكبير ـ حول إعادة قراءة حدود المعرفة العقلية وتفكيكها عن التخمينات الظنية العسفية الباطلة، ولهذا كتب «نقد العقل المحض»، فعندما يسمح لطائر العقل بالتحليق فإنه لن يحلّق إلى ذاك الارتفاع الذي توقعناه أو رسمناه فحسب، بل سيتخطّى ذلك ساعياً لبلوغ عنان السماء، ليضع يده على شمس الحقيقة، وهنا بالضبط نشهد تشييد نظام فلسفي، ونرى أنه كلّما كان هناك عقل وتفكير ظهرت نظم فلسفية متنوّعة.

وعليه، فإذا أراد التفكيكيون من العقل ذاك الذوق السليم فعليهم الالتفات إلى تعدّي هذا العقل حدوده الأولية، ليبدي نفسه ـ فيما بعد ـ نظاماً فلسفياً أرسطياً زمناً، أو نظام نقدياً كانطياً زمناً آخر، ونظاماً هرمنيوطيقياً حديثاً مرّةً ثالثة... إنّ هذه التمظهرات ليست سوى ظهورات للعقل السليم الذي يبدي لنا نفسه بأشكال مختلفة.

إن علم الهيئة والأفلاك الأفلاطوني ليس سوى نتيجٍ لهذا العقل، ومؤشرٍ على

عطشه الذي لا ظمأ فيه أبداً للوصول إلى الحقائق، وملئ مساحات الفراغ المعرفية بتخمينات غير صائبة، أما فلسفة كانط فهي مظهر آخر للعقل نفسه، هَدف ـ أي هذا المظهر ـ التدليل على حدود العقل التي يبلغها، وتعيين معلوماته ومعرفياته، وتمييزها عن الأقيسة الكاسدة الفاسدة، وعلى حدّ قول كانط نفسه: «إذا ما حلقت الفاهمة ـ وهي التي يفترض بها التفكير ـ عالياً فإنّها لن تعود أبداً»[٩٥].

وعليه، فإذا اعترف التفكيكيون بالعقل بمعناه المتعارف فسيكونون مضطرّين للأخذ بعين الاعتبار لوازم هذا العقل ونتائجه، وهي عبارة عن السعي نحو التجريد، والانتزاع، والتعميم، و.. وعقلٌ من هذا النوع ـ شئنا أم أبينا ـ لن يخرج سوى بنظرية أو نظام نظري، وهذا النظام النظري ربما يتركّز ناحية التاريخ، فنشاهد فرعاً علمياً خاصاً باسم فلسفة التاريخ، وقد يتمحور حول المجتمع فتكون نتيجته ظهور الفلسفات السيسيولوجية، وقد يتجه ناحية قضايا الوجود العامة والمبدأ و... مما يبدي أمامنا نظماً فلسفية وجودية.

من هنا، لا انسجام بين مبدأ الاعتراف بالعقل وإنكار منظوماته الناتجة عنه، فإذا ما عارضنا إنتاجه النظري فإن علينا أن نخطو ما خطاه كانط من تحديد مدَيات العقل النظري، وأين يمكنه الإنتاج؟ وأين يقع في الوهم والتخمين؟ وهذا العمل يعدّ بنفسه جهداً فلسفياً وإقراراً والتزاماً بمرجعية العقل، نعم، هذا الأمر ليس وظيفة التفكيكين فحسب، بل كل من يرفض هذا النظام الفلسفي أو ذاك، وهو إن لم يكن نابعاً من التسليم والتعبّد فلا بدّ له أن يتخذ صورةً استدلاليةً فلسفية، ومعنى ذلك أن إقصاء الفلسفة ورفضها لابد أن يأتي بصورة فلسفية، وهذا هو منظور كلمات أرسطو المنسوبة إليه حين قال: «إذا كان لابد من التفلسف فلا بدّ منه، وإذا كان لابد من عدمه فلا بد أيضاً منه»[٩٦]، ومعنى هذا الكلام ـ على ما يشرحه الشهيد مطهري ـ أنه لو كانت الفلسفة صحيحةً فلا بد من الاعتراف بها، أما إذا لم تكن كذلك فلا بد أيضاً من تشريح خطئها وانحرافها عبر القيام بعمل فلسفي[٩٧].

وهنا نبلغ نقطةً أكثر بنيويةً، وهي أن أيّ جهد يهدف لرفض الفلسفة أو الفلسفات الموجودة أو العقل الفلسفي إنما هو نوع من الفلسفة، وكمثال على ذلك

نستحضر المذهب العملي الذي يشجّع على مناهضة المباحث الفلسفية النظرية البحتة، إن هذا المذهب ليس سوى نوعٍ من الفلسفة ومدرسةٍ من مدارسها، سمّيت فيما بعد بالمذهب البراغماتي، فكما كان نفي العقل إثباتاً له بشكلٍ من الأشكال لأنه لا يتم إلاّ عبر المنهج الاستدلالي، كذلك رفض الفلسفة ليس سوى شكل من أشكالها، وأسلوب من أساليب التفكير الفلسفي، ولهذا يحذّر المطهري من هذا النحو من التفكير السطحي الساذج الذي يتوهم أن بالإمكان معارضة الفلسفة دون أخذ العون منها، إنه يقول: «لا بد أن نعرف أن أيّ نوعٍ من أنواع إنكار الفلسفة ليس سوى لونٍ فلسفي أيضاً»(٩٨).

من هنا، لا تخرج الحالة عند التفكيكيين عن اثنتين: إما أن يكون المقصود من العقل ذاك العقل الفلسفي، وهو الذي يؤدي استبعاده إلى استحضاره عملياً، ومن ثم العود إلى الدائرة الفلسفية من جديد، أو كلّ عقلٍ لا يقوم على البديهيات، وهو العقل الذي يشرع منها، بيد أنّه ـ كما ذكرنا سابقاً ـ لا يجمد عليها بل يحلّق عالياً ويسمو، ومنع العقل عن تحليقه وطيرانه لا يمكن أن يكون إلاّ عبر معونته نفسه، وهذا ما يضعنا بالضبط أمام العقل الفلسفي وعمليات التفلسف العقلي.

ولذلك نرى كانط الذي سعى جاهداً لتحطيم تمام المنسوجات الفلسفية قبله، قد أتى ـ في المقابل ـ بنظام فلسفي خاص به، كما أنّ المعارضين للنزعات الفكرية التجريدية مثل جون ديوي لم يتمكّنوا إلاّ من إحضار فلسفة بديلة، أسمها: الفلسفة البراغماتية، فبأي معنى من المعاني قبلنا بالعقل لا سبيل أمامنا إلاّ اللقاء على نتيجة واحدة.

* * *

الهوامش

١ ـ راجع. على سبيل المثال .: الميرزا مهدي الإصفهاني، أبواب الهدى في بيان طريق الهداية الإلهية ومخالفته مع العلوم اليونانية: ٦، ١٢.

٢ ـ محمد رضا الحكيمي، مكتب تفكيك: ٤٥، دفتر نشر فرهنك إسلامي، ١٩٩٦م، وقد تحدّث هناك عن الحياة الفكرية لهذه الشخصيات الثلاث مع جملة شخصيات أُخرى أيضاً للمدرسة نفسها [وقد ترجمنا دراسته هذه في العددين: ٢ ـ ٣ من نصوص معاصرة، تحت عنوان: رجال المدرسة التفكيكية فراجع. التحرير].

٣ ـ غلام حسين إبراهيمي ديناني، ماجراى فكر فلسفي در جهان اسلام ٣: ٤٢٣، طهران، طرح نو، ١٣٧٩ش/ ٢٠٠٠م.

٤ ـ الميرزا مهدي الإصفهاني، أبواب الهدى في بيان طريق الهداية الإلهية ومخالفته مع العلوم اليونانية: ٣، تنظيم وإعداد: محمد باقر اليزدي، مشهد، ١٣٦٣ش / ١٩٨٤م، إنّ هذا الكتاب ـ رغم حجمه الصغير ـ يبيّن مع تمام الأمانة ونهاية الاختصار مبادئ المدرسة التفكيكية، لقد شرح الميرزا الإصفهاني أصول أفكاره وأساسيّاتها في هذا الكتاب شرحاً واضحاً وجليّاً، وذلك بشكل أمين وصادق، دون توظيف المحسّنات الكلامية المختلفة، وربما المضلّلة، ولهذا يمكن لكلّ من يطالعه أن يحدّد موقفه تجاه رؤى هذه المدرسة، فيقبلها أو يرفضها، وما كان أجدر بالأستاذ الحكيمي ـ محيي هذه المدرسة ـ أن يعيد طباعة هذا الكتاب بحلّة جميلة، وينشره في الأسواق لتبلغه أيدي الجميع، فيفسح ذلك في المجال للحكم عليه أو معه.

٥ ـ قال: «فلابد لنا من التذكّر بأساس العلوم البشرية ومبانيها، والنتائج الحاصلة منها بعد استكمالها بكثرة أنظار فحول البشر وأكابرهم، وغورهم فيها، فإن القرآن المجيد جاء من الله العزيز الحميد هادماً لأساسها، وقالعاً لبنيانها، ودافعاً لما يتولّد منها، بأكمل وجهٍ وأتمّ بيان»، المصدر نفسه: ٦.

٦ ـ قال: «الباب الأول من أبواب الهدى، وهو باب الأبواب: أنه لا جامع بين العلوم البشرية والعلوم الجديدة الإلهية في شيء من الأشياء، حتى في مدخلها وبابها»، المصدر نفسه: ١٢.

٧ ـ للمثال راجع: المصدر نفسه: ٨، ١٤، ١٦، ١٧، ٢٦، ٣٦، ٤٠، ٤٧، ٦١، ٦٣، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٨٩، ٩٠.

٨ ـ المصدر نفسه: ٧٣.

٩ ـ غلام حسين إبراهيمي ديناني، ماجراى فكر فلسفي در جهان إسلام ٣: ٤٢٤.

١٠ ـ مصباح الهدى: ٦، المطبوع في رسائل السيد محمد باقر النجفي اليزدي، نقلاً عن: ماجراى فكر فلسفي ٣: ٤٢٤.

١١ ـ المصدر نفسه: ٤٢٤.

١٢ ـ المصدر نفسه: ٤٢٥.

١٣ ـ الحكيمي، مكتب تفكيك: ١٩٤.

١٤ ـ المصدر نفسه: ٢٤٧، ولمزيد من الاطلاع على سيرة القزويني وحياته العلمية يراجع ـ إضافةً إلى كتاب «مكتب تفكيك» للحكيمي ـ كتاب: متأله قرآني، شيخ مجتبى قزويني خراساني، لمحمد علي

رحيميان الفردوسي، قم، دليل ما، ١٣٨٢ش / ٢٠٠٣م، وقد نشر هذا الكتاب مع مقدّمة مفصّلة للأستاذ محمد رضا الحكيمي.

١٥ ـ بيان الفرقان ١، المقدّمة، نقلاً عن: متألّه قرآني: ١٠٨، محمد علي رحيميان فردوسي، قم، دليل ما، ١٣٨٢ش / ٢٠٠٣م.

١٦ ـ الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٥٤ ـ ٢٧١، قم، انتشارات إسلامي، بدون تاريخ.

١٧ ـ فعلى سبيل المثال، طبع كتاب: أبواب الهدى بصورةٍ غير مناسبة ولا لائقة، إن هذا الكتاب الصغير الحجم (١٢٨ص) قد طبع (أوفست) دون صفّ حروفه، بل كتابة يدوية من جانب أحد تلامذة الميرزا الإصفهاني، ولهذا كانت مطالعته صعبةً وشاقة لأسباب منها الأخطاء الكتابية، أو وجود بعض الكلمات غير المقروءة، كما أن انعدام وجود فهرس للكتاب يضاعف من هذه المشقّة، وكذلك الحال في كتاب: بيان الفرقان، حيث طبع منذ سنوات عديدة دون أن يعاد طبعه مرّة أخرى، من هنا، نعتقد أنّه من الضروري طباعة هذه المصنفات مرّة أخرى طباعةً منقّحةً جديدة.

١٨ ـ خصّصت مجلّة «بينات» مؤخّراً عددين خاصّين متتالين: السنة العاشرة، العدد: ٣٧ ـ ٣٨، ربيع وصيف ١٣٨٢ش / ٢٠٠٣م، وذلك لدراسة الحركة التفكيكية، وقد حمل العددان الخاصّان عنوان: «شناختنامه الحياة / ١»، وقد دوّنت مقالات عدّة تعرّف بموسوعة الحياة، كما كتبت دراسات حول مؤلّفيها، وقد قيل: إنهم خصّصوا عددين لاحقين أيضاً للموضوع نفسه، يشتملان على دراسات أخرى تتصل بكتاب الحياة.

١٩ ـ كيهان فرهنكي (عدد خاص بالمدرسة التفكيكية)، السنة التاسعة، العدد: ١٢، ١٣٧١ش، ١٩٩٢م: ٥ ـ ٢٥.

٢٠ ـ الحكيمي، مكتب تفكيك: ١٤.

٢١ ـ أبواب الهدى: ٦.

٢٢ ـ المصدر نفسه: ٧.

٢٣ ـ قال: «لا جامع بين العلوم البشرية والعلوم الجديدة الإلهية في شيء من الأشياء، حتى في مدخلها وبابها»، المصدر نفسه: ١٢.

٢٤ ـ المصدر نفسه: ٧٣.

٢٥ ـ الحكيمي، معاد جسماني در حكمت متعالية: ٣٠٨، قم، دليل ما، ١٣٨١ش / ٢٠٠٢م؛ وراجع أيضاً: اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٦٦، طهران، دفتر نشر فرهنك اسلامي، ١٣٧٨ش / ١٩٩٩م.

٢٦ ـ أبواب الهدى: ٣.

٢٧ ـ المصدر نفسه: ٥.

٢٨ ـ الحكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفة: ١٥٤، وأيضاً: ٦٦.

٢٩ ـ الحكيمي، معاد جسماني: ٢٤٢.

٣٠ ـ محمد رضا الحكيمي، پيام جاودانه: ٩٧، قم، دليل ما، ١٣٨٢ش / ٢٠٠٣م.

٣١ ـ الحكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفه: ١٨٨.

٣٢ ـ المصدر نفسه.

٣٣ ـ الحكيمي، معاد جسماني: ٢٤٣.

٣٤ ـ مكتب تفكيك: ٤٤.

٣٥ ـ المصدر نفسه: ٤٦ ـ ٤٧.

٣٦ ـ المصدر نفسه: ٥٤.

٣٧ ـ المصدر نفسه: ٤٧.

٣٨ ـ المصدر نفسه: ١٥٩.

٣٩ ـ ما أذكره (في هذا المقطع) من عناوين هذه الأصول، إنما استقيناه من الأستاذ الحكيمي نفسه في مقالته: عقل خود بنياد ديني.

٤٠ ـ الحكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٣٩، همشهري ماه، العدد: ٩، ١٣٨٠ش / ٢٠٠١م.

٤١ ـ المصدر نفسه.

٤٢ ـ المصدر نفسه: ٤٠.

٤٣ ـ المصدر نفسه.

٤٤ ـ المصدر نفسه: ٤١.

٤٥ ـ المصدر نفسه.

٤٦ ـ مكتب تفكيك: ١٧٨.

٤٧ ـ الحكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٤٢.

٤٨ ـ المصدر نفسه: ٤١.

٤٩ ـ مكتب تفكيك: ١٨١؛ ورغم هذا كلّه، يخوض الأستاذ الحكيمي في كتاب «خورشيد مغرب» في تأويل سورة القدر، مسنداً تأويله هذا إلى أحاديث غير معتبرة، وفي هذا الصدد، يقول الأستاذ محمد علي كوشا ـ أحد فضلاء الحوزة العلمية وأحد الباحثين الناشطين في مجال علوم القرآن والحديث ـ: إن الروايات التي أوردها الحكيمي في هذا الفصل تبلغ التسع، كلّها منقول عن الحسن بن عباس بن حريش، وهو الرجل الذي ضعّفه الرجاليّون من أمثال النجاشي، وابن الغضائري، والمحقق التستري، وعلى حدّ قول الأخير: إن هذا الراوي ضعيف، ورواياته حول سورة القدر لا اعتبار بها، فضلاً عن ابتلائها بضعف المتن أيضاً، فألفاظ حديثه فاسدة غير سليمة، تبدو عليها علائم الجعل والوضع في الحديث، وعليه، فلا يعتنى بشخص من هذا النوع، كما لا يقبل حديثه الثبت والكتابة. راجع المقالة المخطوطة للأستاذ كوشا تحت عنوان: «نظرة في كتاب شمس المغرب»: ١١، ويجدر القول هنا: إن الأستاذ كوشا قد سلّم هذا المقال النقدي للحكيمي، إلا أن الأخير شطب بقلمه على هذا الموضوع دون تبرير.

٥٠ ـ عقل خود بنياد ديني: ٤٢.
٥١ ـ المصدر نفسه: ٤٦.
٥٢ ـ المصدر نفسه: ٤٧.
٥٣ ـ مكتب تفكيك: ١٨٧.
٥٤ ـ ديناني، ماجرى فكر فلسفي در جهان إسلام ٣: ٤٣٨.
٥٥ ـ المصدر نفسه: ٤٤٧.
٥٦ ـ الحكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفه: ١٢٣.
٥٧ ـ المصدر نفسه: ١٢٩.
٥٨ ـ المصدر نفسه.
٥٩ ـ الحكيمي، مكتب تفكيك: ٦٨.
٦٠ ـ مرتضى مطهري، تعليم وتربيت در اسلام: ٢١٤، طهران، صدرا، ١٣٧٣ش / ١٩٩٤م.
٦١ ـ من قواعد الاستنباط لدى بعض أهل السنّة.
٦٢ ـ من قواعد الاستنباط لدى بعض أهل السنّة.
٦٣ ـ مرتضى مطهري، آشنائي با علوم إسلامي، أصول فقه ـ فقه ٣: ١٦، طهران، صدرا، ١٣٦٨ش / ١٩٨٩م.
٦٤ ـ مرتضى مطهري، تكامل اجتماعي إنسان به ضميمه هدف زندكي: ١٩٧، طهران، صدرا، ١٣٧٢ش / ١٩٩٣م.
٦٥ ـ مكتب تفكيك: ١٤٢.
٦٦ ـ المصدر نفسه.
٦٧ ـ مرتضى مطهري، بحثي درباره مرجعيت وروحانيت: ٦٠، طهران، صدرا.
٦٨ ـ مرتضى مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ٢: ٢٦، طهران، صدرا، ١٣٧٣ش / ١٩٩٤م.
٦٩ ـ المصدر نفسه: ٨١.
٧٠ ـ مرتضى مطهري، ده كفتار: ١٢٢، طهران، صدرا، ١٣٦٨ش / ١٩٨٩م.
٧١ ـ مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ٢: ٣٠.
٧٢ ـ مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ٢: ٨١ ـ ٨٢.
٧٣ ـ آلن. أف تشارملز، چيست علم، در آمدى بر مكاتب علم شناسي فلسفي: ٣٦، ترجمة: سعيد زيبا كلام، طهران، سمت، ١٣٨١ش / ٢٠٠٢م.
٧٤ ـ المصدر نفسه: ٣٧.
٧٥ ـ راجع تفصيل ما أوردناه أعلاه، وأن المشاهدات الحسية مسبوقة على الدوام بنظريةٍ ما، المصدر التالي: دونالد غيليس، فلسفه علم در قرن بيستم (فلسفة العلم في القرن العشرين)، الفصل السابع: ١٦٢ ـ ١٧٩، ترجمة: حسن ميانداري، قم ـ طهران، سمت وطه، ١٣٨١ش / ٢٠٠٠م.

٧٦ ـ محمد رضا الحكيمي، حديث متواتر ثقلين وكتابي عظيم: ٥٩، مجلّة آينه پژوهش، العدد: ٧١ ـ ٧٢، ١٣٨٠ش / ٢٠٠١م.

٧٧ ـ السيد محمد علي أيازي، تأثير شخصيت مفسّر در تفسير قرآن، فصلية مبين، السنة السابعة، العدد ١٩: ٩.

٧٨ ـ مكتب تفكيك: ١٧٨.

٧٩ ـ المجلسي، بحار الأنوار ٢٣: ٢٥١، ٢٥٢.

٨٠ ـ عبدالكريم سروش، فربه تر از ايدئولوژي: ٢٠٢ ـ ٢٠٣، طهران، صراط، ١٣٧٢ش / ١٩٩٣م.

٨١ ـ لمزيد من الاطلاع على إشكالية العقل والدين عند الطباطبائي والمجلسي، راجع: شناخت نامه مجلسي ١: ١٢٤ ـ ٢٩٥، إعداد وتنظيم: مهدي مهريزي وهادي رباني، طهران، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنك وارشاد اسلامي، ١٣٧٨ش / ١٩٩٩م.

٨٢ ـ الحكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٤١.

٨٣ ـ المصدر نفسه.

٨٤ ـ المصدر نفسه: ٤٣.

٨٥ ـ المصدر نفسه: ٤٢.

٨٦ ـ الحكيمي، مكتب تفكيك: ١٧٨.

٨٧ ـ القرآن الكريم، ترجمة عبدالحمد آيتي: ٩٥، طهران، انتشارات سروش، ١٣٧٤ش / ١٩٩٥م.

٨٨ ـ القرآن الكريم، ترجمة معزي، ذيل الآية.

٨٩ ـ محمد بن إبراهيم صدر المتألهين، المبدأ والمعاد: ٥١٠، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٨٠ش / ٢٠٠١م.

٩٠ ـ الحكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٤٢.

٩١ ـ الحكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفه: ١٣١.

٩٢ ـ مرتضى مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ١٤٧، ١٣٧٣ش / ١٩٩٤م.

٩٣ ـ مرتضى مطهري، ده كفتار: ١٠٧، ١٣٦٨ش / ١٩٨٩م.

٩٤ ـ المصدر نفسه.

٩٥ ـ عمانوئيل كانط، تمهيدات، مقدمه اي براي هر ما بعد الطبيعة آينده كه به عنوان يك علم عرضه شود: ١٦٠، ترجمة: غلام علي حداد عادل، طهران، مركز نشر دانشكاهي، ١٣٧٠ش / ١٩٩١م.

٩٦ ـ مطهري وروشنفكران: ٨٥، طهران، صدرا، ١٣٧٢ش / ١٩٩٣م.

٩٧ ـ المصدر نفسه.

٩٨ ـ المصدر نفسه.

المدرسة التفكيكيّة، أوراق وتأملات

الشيخ رضا استادي(*)

ترجمة: منال عيسى باقر

كتب الأستاذ محمد رضا الحكيمي في العدد الذي خصّصته مجلّة كيهان فرهنكي[١] للمدرسة التفكيكيّة وعالمها الرباني «السيد موسى الزرآبادي» قائلاً: «كنت قد اقترحت استخدام مصطلح المدرسة التفكيكيّة في كتاباتي حول الأسس المعرفيّة للمدرسة العقديّة الخراسانيّة، ووعدت بتأليف كتاب يحمل اسم: «الشيخ مجتبى القزويني والمدرسة التفكيكيّة»، وقد أصرّ عليّ ـ في هذا الصدد ـ عدد من طلاب الحوزة الأفاضل، والجامعيّين، والعلماء، والأساتذة، والمحققين».

إنّني من أولئك الذين يعتقدون بضرورة تنظيم هذا الكتاب وترتيبه، حتّى أنّني صرّحت للحكيمي بهذا مراتٍ عديدة، وقلت ذلك في غيابه أيضاً، بل اعتبرت هذا العمل ضرورة عاجلة ملحّة، ربما لا يمكن لغير الحكيمي القيام بها، ومن غير المناسب تأخيره، فكما قيل ـ وهو صحيح ـ : «في التأخير آفات».

ومنذ أشهرٍ عشرة من نشر العدد الخاص المشار إليه، لم يتسنّ لي رؤية الحكيمي لأشكره على عمله القيّم هذا، وأتمنّى عليه من كل قلبي أن يتابع أمر ذلك الكتاب، ولا يكتفي بذلك العدد الخاص، رغم ما قدّمه فيه من نقاط هامّة، وعناوين رئيسيّة، وأفكار أساسيّة.

وقد غمرني في هذه الأيام شعور بضرورة إثارة هذا الطلب، مع إلحاحٍ من الحوزويين والجامعين ـ وأنا واحد منهم ـ بأن أكتب ما قلته مرّات عديدة هنا وهناك في

(*) المدير السابق للحوزة العلمية في مدينة قم، باحث محقق في التراث الإسلامي.

الدرس ومن على المنبر، لعلّني أؤدي وظيفتي الشرعيّة، ويكون مفيداً للقرّاء، يفتح أمامهم الطريق.

الفكر بين الشخصانية والمنهج

يُعدّ الملاّ صدرا والملاّ محمّد تقي المجلسي من كبار علماء الشيعة، كما ينظر إلى العلامة محمد باقر المجلسي والملاّ عبدالرزّاق اللاهيجي نظرة تقدير واحترام، أمّا المير داماد والشيخ البهائي فيصنّفان من دعائم الإسلام والتشيّع.

إنّ تعاملنا مع مقولات الملاّ صدرا الشيرازي والفيض الكاشاني والفيّاض اللاهيجي والميرداماد الاسترآبادي، في الأخذ ببعضها ورفض البعض الآخر، لا يختلف عن تعاملنا مع مثل الشيخ البهائي والمجلسي الأوّل والثاني، في الأخذ ببعض آرائهم ورفض بعضها الآخر، فالجميع معرَضون على الأدلّة والقرآن والروايات، ليُعرف ما نقبله منها وما نرفضه.

لا يفترض جعل الملاّ صدرا صنماً أو إلهاً لا يتجرّأ أحد على الاعتراض على أفكاره ومعتقداته، بل يُتّهم المعترض بالجهل وعدم الفهم، كما يفترض ـ في المقابل ـ أن لا نعتقد بعصمة المجلسي، بحيث يكفّر كل منتقدٍ له.

وبهذا نصل إلى لبّ البحث، إن علينا دراسة المناهج كافّة دراسة معمّقة ودقيقة؛ لنتوصّل ـ عبر ذلك ـ إلى المنهج الصحيح أو الأصحّ، حتى نتّبعه ونقتدي به.

أعود وأكرّر: إنّ الكلام لا يتعلّق بالأشخاص، ولا يدور حول إيمان هذا وكفر ذاك، بل يتركّز على المناهج، فما هي مناهج الإسلام الحقيقيّة؟ وما هي تلك التي أحضرها القرآن والوحي لننشره بالشكل السليم؟

فداحة منطق التكفير والتسخيف والتجهيل

لقد قرأت كلاماً بليغاً ورائعاً لأحد الأساتذة المتأخّرين الكبار، مفاده: لا تسعوا وراء تكفير ابن سينا، والملاّ صدرا، والفارابي، والسبزواري؛ إنّ هذا لا يصبّ في خدمة الإسلام ونشره، ممّا يجبرنا على فصل الفلاسفة وأهل العقل والمنطق عن الإسلام، وتقديمهم منكرين للدين، فعلى العكس تماماً، كلّما كانوا مؤمنين

بالإسلام ومعتقدين به، دلّ هذا على قوّة الإسلام ومتانته ومحتواه، بل في هذا نشر للإسلام ودعاية وترويج.

أقول تعقيباً على هذا الكلام: نعم، فلا تحاولوا نعت من يأنس بالقرآن وكلام أهل البيت بالأمّي، فيستلزم ذلك الفساد، أفهل الأنس بالقرآن وكلام أهل الوحي معارض أو منافٍ للعلم والمعرفة واللاأميّة؟!

إذا اعتبرنا السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني عالماً متعلّماً مثقّفاً محترماً، فلا يجدر اعتبار الشيخ مجتبى القزويني غير ذلك، لماذا إذا قلنا: إنّ الملاّ صدرا عالمٌ كان لزاماً علينا اعتبار المجلسي سطحياً جاهلاً ضحلاً في ثقافته وعلمه؟! إذا قدرنا الملاّ هادي السبزواري فعلينا تقدير الميرزا مهدي الإصفهاني واحترامه وعدم رفضه.

علينا دراسة عصارة ما تعطيه الكلمات، والسعي وراء منهجٍ أكثر طمأنينة، لا أن نعتبر ما سمعناه عن آية الله السيد محمد هادي الميلاني من امتداحه درس المعقول لآية الله الشيخ مجتبى القزويني... لا أن نعتبره نقلاً غير موثق ولا صحيح! لماذا نبدي من أنفسنا حساسيةً في غير موقعها؟!

النزعة الإطلاقية في تبني المدارس الفكرية

كنت سمعت كثيراً منذ دخولي الحوزة العلمية وقرأت أنّ من الأفضل للطالب أن يدرس أصل قاعدة «الخبر الواحد» مثلاً عند أستاذٍ ماهر متخصّص، بدلاً من أن يكتب موضوعاً أو بحثاً عنها، وممّا سمعناه كثيراً أيضاً: إنّ عيب المتصدّين للفلسفة والحكمة المتعالية عدم درسهم لها ولا فهمهم إيّاها.

سؤالي هنا: هل يمكن لأيّ إنسان منصفٍ القول بأنّ صاحب «بدائع الحكم» لم يكن فيلسوفاً دارساً للفلسفة فاهماً لها؟! إذاً فكيف تمكّن من الاعتراض على آراء الملاّ صدرا ونقدها؟ ومثله في هذه الحال العلاّمة السمناني مؤلّف كتاب «حكمة أبو علي سينا»، وغيرهما أيضاً، أفهل يصحّ هذا المنطق في التعاطي مع المسائل وتقييمها؟! هل يجوز الاعتقاد الإطلاقي بطرفٍ ما والأخذ به، بحيث يُكفّر كل من يعترض عليه أو يُتّهم بالجهل والسذاجة وعدم الفهم؟!

نعم، إنّ الأخذ بالقرآن أخذاً مطلقاً أمرٌ لا يقاس بما تقدّم، إذ يجب على المسلمين فهم القرآن وعدم الاعتراض عليه، ولست مغالياً بقولي هذا، لأن الوحي له مصدر لا يمكن تطرّق احتمال الالتباس إليه أو الخطأ(٢).

الجرأة المعرفية وشجاعة النقد

طُرحت منذ سنين عديدة، بل ـ إذا جاز القول ـ قرون، بعضاً من المسائل الفلسفيّة الهامة والبنيويّة، وقد عُدّ قسم منها أصولاً مسلّمةً، واعتبرت صحيحة مبرهناً عليها، ويا ليت المسألة توقّفت عند هذا الحد، بل استمرّت، وظهرت مجموعة من الفلاسفة أنفسهم وأهل العقل والمعقول فأقامت براهين ناقدة للنظريّة الثانية معتبرين الأُولى هي النظريّة الصائبة.

وإذا أردت أن أتكلّم بصراحة عمّا يختلج في صدري أقول: إذا أراد الطلاّب في الحوزة منذ مئات السنين أن يتفوّهوا بمصطلح «أصالة الوجود»، فسوف يظنّونه مساوياً للقول بأنّ ٢ × ٢ = ٥، لكنّ زماناً آخر جاء اختلف الوضع فيه كثيراً، فإذا ما أرادوا اليوم أن يقولوا لأستاذٍ يرى ضعف أصالة الماهيّة: إنّ أصالة الماهيّة صحيحة، فإنّهم يتصوّرون أنّ هذا الكلام مساوي لقولهم: ٢ × ٢ = ٦.

لماذا نرتعب ونخاف إلى هذا الحد؟ هذا الرعب والاعتقاد بالصحّة المطلقة للفكر السائد يجب أن يكون أمام المعصوم، لا غيره، إننا لا نريد هنا أن نطيح بالمنطق والبرهان، بل هذا ـ أي المنطق والبرهان ـ ما نطلبه، نحن نعتقد بالبحث والاستدلال، لكننا نرى أن مخالفة القرآن تضع الأصالة له؛ إذ لا يشوبه الخطأ والالتباس، بيد أنّ هذا لا يسري على أفكار الآخرين.

نصوص أهل البيت عليهم السلام معيار نهائي

تحتمل آراء كلّ شخص واعتقاداته في غير المسائل البديهيّة الأوّلية والمستقلاّت العقليّة الخطأ والاشتباه، بمن في ذلك أولئك الكمّلين من الفلاسفة والعرفاء، ما عدا المعصومين عليهم السلام؛ فمعتقدات الأنبياء ـ بمن فيهم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة

الأطهار عليهم السلام وعلومهم ـ مطابقةٌ للواقع وصحيحة مائة بالمائة؛ ذلك أنّها تستند إلى الوحي.

لقد ركّزت النصوص الدينية على مكانة أهل البيت عليهم السلام وموقعيّتهم مراتٍ عديدةٍ، فقيل: «شرّقا أو غرّبا، لن تجدا علماً صحيحاً إلاّ ما خرج من هذا البيت». أضف إلى هذا عشرات الروايات التي تحوي المضمون نفسه في الموسوعات الحديثيّة[٣].

مبدأ الاعتراف بالجهل في القضايا الدينية

العلماء الحقيقيون الحائزون على العلم الحقيقي في الميادين كافّة ـ لا سيمّا المعارف الدينيّة ـ هم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام بحيث لا يوجد في قاموسهم كلمة: «لا أعلم»، أمّا الآخرون فإن لم تكن مجهولاتهم أكثر من معلوماتهم فليست بالأقل، بل لابدّ من القول: لا مجال للمقارنة بينهما؛ لأنّ القرآن المجيد يقول: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ الإسراء: ٨٥، وإذا دقّقنا وجدنا أنّ هذه الضآلة المعرفية عند الإنسان غير المعصوم ساريةً حتى في دائرة المعارف الدينيّة، إنّ اعتماد العلماء على قواعد أصوليّة مثل البراءة والاستصحاب والاحتياط في استنباط الأحكام الإلهيّة دليل على عدم علمهم بالحكم الواقعي وجهلهم به.

لابدّ لنا من الاعتراف بأنّنا «لا نعلم»، وذلك في عموم المسائل الدينيّة الغامضة، خاصةً تلك التي ترتبط بالقيامة وما يسبقها ويلحقها من تفاصيل وملحقات إذا لم توضّح لنا عن طريق الوحي، وممّا يلفت في هذا السياق تصريح الملاّ صدرا في تفسير سورة يس، بضرورة تجنّب أن تريد بالعقل العاجز والدليل المزيّف إدراك حقائق المعاد وأحوال القيامة، لأنّ إدراك مثل هذه المسائل لا يتيسّر إلاّ عن طريق الإخبار من الشارع فقط[٤].

العرفاء غير الشيعة ومعضلة التوفيق بين الكشف والعقيدة الفاسدة

إنّ بعضاً ممن يسمّونهم العرفاء الكمّلين لا يرون عليّاً عليه السلام محوراً للحق والباطل[٥]، مدّعين في الوقت عينه أحوالاً من الكشف والشهود، والسؤال المثير دائماً

هو: كيف نستطيع الاعتماد على هذا الكشف والشهود؟! وكيف يمكن اعتبارهم عارفين حقيقيين بالله تعالى بما للكلمة من معنى؟!

هل المفترض السعي والتفتيش هنا وهناك عن شيء يدل ـ ولو بالقوّة والتأويل ـ على تشيّعهم حتى تَثبت إماميّتهم فيكون ذلك جواباً عن سؤالنا الآنف أم أنّ ذلك تبريراً تعسفياً ابتلينا به؟! تماماً كما نفعل إذا لم تنسجم فكرة ما مع آية قرآنية، حيث نقوم بتأويل الآية! وإذا لم ينسجم عرفان أهل البيت مع مقولات شخصٍ ما فإن هذا العرفان نفسه يخضع للتأويل أيضاً! وإذا قام شاهدٌ صادقٌ على عدم اعتبار بعض المشاهدات والمكاشفات أو كانت هناك بعض المكاشفات الادعائيّة غير الثابتة، فإنّنا نتغافل عن ذلك الشاهد!... هل هذا هو المنهج السليم؟!

سلامة العقيدة ونقائها

يعلم جميعنا أنّ لا تفاوت واختلاف في أسس الأديان السماويّة وأصولها، فما قاله آدم عليه السلام أتى به النبي صلى الله عليه وآله، وما ذكره خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله عين ما أشار إليه آدم عليه السلام. إذاً، ما هو سبب وجود هذه التحريفات كلّها في الفترة الفاصلة بين آدم عليه السلام والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله؟

إنّ اختلاط أفكار الآخرين ودمجها برسالات الأنبياء عليهم السلام هو علّة العلل والسبب الأكثر تأثيراً في هذا المضمار، من هذا المنطلق، أكّد أهل البيت عليهم السلام تأكيداً شديداً على المحافظة على حدود الدين وعدم تجاوزها أو التراجع عنها، فلم يكونوا حياديين أبداً إزاء التلاعب أو التصرّف أو الدسّ في البناءات الدينيّة، بل كانوا يبدون ـ على العكس تماماً ـ حساسيّة عالية، فكانوا يقولون: «المعصية مع الاستقامة في العقائد تغفر، والطاعة مع الانحراف في العقائد لا تقبل»(٦).

ومع نصوص من هذا النوع كانوا يرون العمل الحسن ساقطاً عن القيمة والاعتبار نتيجة وجود انحرافٍ في العقيدة، وذلك بغية بيان أهميّة الحفاظ على الحدود والعقائد، فلم يكونوا مستعدّين أبداً لوضع أي أساسٍ معوجٍ في بناء البيت الديني؛ حتّى لا يغدو الإسلام ومدرسة التشيّع أنموذجاً آخراً شبيهاً بالأديان السماويّة السابقة في

اعوجاجها وانحرافها، كانوا يريدون بذلك حفظ الدين وصيانته عن الانحراف والتحريف.

وإذا سألتم: ما هو السبيل للبقاء في أمانٍ عن الانحراف والاعوجاج؟ كان الجواب في عدم الانفصال عن أهل البيت عليهم السلام ، فقد قال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله : «أنا مدينة العلم وعليّ بابها».

الخلاف في الرأي بين القرآن والفلسفة

ونرى في بعض الموارد كيف يظهر القرآن بشكل صريح رأيه في مسألة ما(٧) ، فيما تذهب الفلسفة والعرفان والحكمة المتعالية إلى خلاف هذا الرأي، ومع ذلك نجد من يقول بوحدة القرآن والبرهان والعرفان. ومن باب المثال، المعاد الذي طرحه القرآن، حيث نجده صريحاً في المعاد الجسماني، أمّا المعاد الذي نظّرت له الحكمة المتعالية فهو مثاليّ برزخي لا علاقة له بالمعاد العنصري القرآني، حتّى لو أطلقنا عليه اسم المعاد الجسماني.

جاء في حاشيةٍ لأحد الأساتذة المتأخرين على «شرح منظومة السبزواري» ـ وهي حاشية اعتبرت من أفضل الحواشي على هذا الكتاب، تظهر مهارة المؤلّف وتبحّره في الفلسفة ـ جاء في بحث المعاد بعد شرحه لما قاله الملاّ صدرا أو الحاج السبزواري حول المعاد: «يخالف هذا المعاد ما أتى به القرآن، وأعتقد بما جاء به القرآن» فهل هناك عدم انسجام أوضح من ذلك؟ أليس تكويننا لعقائدنا عبر هذا السبيل دون أن نقع في اشتباه أو خطأ توقّع لا معنى له ولا مجال؟!

الاعتقاد التسليمي

المقصود من التسليم الذي ورد في الروايات والآيات ـ من باب المثال ما نقرأ في نهج البلاغة: «الإسلام هو التسليم» ـ اعتقاد المسلمين بكلّ ما جاء الرسول صلى الله عليه وآله به، وقبولهم إيّاه، والانصياع لما أتى به من العقائد والأحكام، سواء عثرنا عليه في الفلسفة والحكمة أم لا، وهو أيضاً الإقرار بمنهجه في التزكية والنموّ الأخلاقي، سواء طابق

هذا المنهج مناهج الآخرين أم خالفه.

فيجب الإيمان والتسليم بالحقائق التي بيّنها الرسول ﷺ، سواء أمكن إقامة البرهان عليها بمعناه الفلسفي أم لا، وسواء قبلتها المدارس الأخرى أو ردّتها.

وربّ شخص غافل يقول: إنّكم دعوتم إلى إيمان بسيط ساذج ومنعتم عن التعقّل، إلاّ أننّا نرى الأخذ بقول المعصوم ـ وهو معلّم حقائق الوحي ـ عين التحقيق لا البساطة والتقليد. ونرى علي المدرس الزنوزي الذي اعتبر المؤسّس بعد الملاّ صدرا قائلاً في بدائع الحكم: إنّ هذه الأبحاث العقلية نوع من اللعب بالحبال، فعلى كلّ إنسان ـ كائناً من كان عاديّاً كان أم فيلسوفاً فاضلاً ـ أن يزن عقائده ويعرضها على المعصوم، فيبني منظومته العقائديّة بعد عرض كل مفردة من مفرداتها على اعتقادات الأئمّة المعصومين عليهم السلام، فما طابقها اعتقد به وما لم يطابقها أنكره ورفضه.

النفاق العلمي أو التوفيق المزيف بين العقل والنص

ويأخذ النفاق مكاناً في مقابل التسليم بهذا المعنى، فمن باب المثال قد يعلم الإنسان حكماً قاله الرسول ﷺ، لكنّه لا يعتقد به ولا يستسيغه، بل يقوم بتطبيق المنهج التربوي الإسلامي على المناهج الأخرى، وربما قام بمقارنة وتحليل ليقول أحياناً: إنّ هذا المنج هو الأفضل، أو لعلّه يكون الأفضل.

فهناك حقائق جاء بها القرآن مثل الخلود في العذاب لم يقبلها عقله، لكن مع ذلك نجده يحاول التفكير والقول: في البداية هناك عذاب، إلاّ أنّه يتحوّل إلى عذب سائغ شيئاً فشيئاً، يقول ذلك لكي يقنع عقله به. إنّ هذا نوع من النفاق، فكما قيل: «للنفاق درجات ومراتب». وعلينا أن نسأل الله عزّ وجلّ أن يحفظنا من نقاط الضعف هذه، إذ لربمّا نتورّط فيها ونحن لا نشعر(٨).

بين القرآن والفلسفة والعرفان

يرغب الكثير من الطلاّب والجامعيين معرفة رأي القرآن والروايات في العقائد الإسلاميّة، بغض النظر عمّا قاله الفلاسفة والعرفاء قبل الإسلام وبعده، فما هي

المسائل التي أعطى فيها القرآن والروايات الموقف الواضح؟ وما هي المسائل التي تشابه القول فيها؟ وما هي تلك التي سكت عنها ولم يبد رأياً فيها؟

كما ويرغبون بمعرفة كيفيّة توضيح المسائل في الفلسفة والعرفان وشرحها بغض النظر أيضاً عن الروايات والآيات القرآنية أو مع أخذها بعين الاعتبار؟ وذلك بغية معرفة ما إذا كانت المسائل الأولى - تلك التي طرحت في الفلسفة والعرفان - قد طابقت ما جاء به الاسلام من الناحية العقليّة والفكريّة فيمتدحونها ويأخذون بها، أو لم تطابق فلا يقبلوها؛ لأن الإسلام ورسوله هما الأصل، وكل ما أتوا به فهو الصحيح الصائب.

ويقبل هؤلاء المجموعة الثانية والثالثة من المسائل، إذا كان ما أتت به الفلسفة والعرفان جزءاً من البديهيّات أو المستقلاّت العقليّة، أمّا في غير هذه الحالة فيجري التعامل مع الأمور باحتياط شديد.

بشكل عام يلزم الاعتقاد بتلك الحقائق التي قبلها الرسول ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، لا خلط تلك الموضوعات المذكورة في القرآن والروايات مع تلك المقتبسة من الخارج دون وضع حدود دقيقة في البين.

الحاجة إلى الاجتهاد في الروايات الكلامية

مع الأسف لقد تُصوّر أنّ الكلام والفلسفة يكفيان الإسلام على الصعيد العقائدي، ولهذا لم تُبذل جهود كافية وضروريّة في استنباط النظام العقدي من القرآن والروايات، فعندما نرى في البحوث الفقهيّة والأصوليّة إخضاع بعض الآيات والروايات لأعلى حدّ ممكن من التدبر والتدقيق، مثل حديث الرفع، وحديث على اليد، وحديث لا ضرر ولا ضرار مما شاهدنا على إثر البحث المعمّق الدقيق فيه حصول استنباطات ممتازة أخضعت للنقد والدراسة.. عندما نرى ذلك ينتابنا شعور بالأسف: لماذا لم يحصل مثل هذا العمل في مجال الآيات والروايات العقائدية؟!

نم، إذا كان عندنا مائة من أمثال الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني(٩) وصاحب العروة والإمام الخميني، ممن يُخضعون خطب أمير المؤمنين عليه السلام للتدبّر

والتدقيق، تماماً كما يحصل في التعامل مع روايات الفقه والأصول... فأيّ بركات يمكن أن تعمّ بعدئذ الجميع؟!

إننا نأمل أن يتمّ هذا العمل وينجز، وفي حوزة قم اليوم ثمّة فريقٌ منشغلٌ بجمع وتقميش وتنظيم المصادر الأولى لمعارف الإسلام والتشيّع في المجال العقدي، ممّا نأمل أن يقع بإذن الله تعالى في المستقبل موقع التحقيق والتدقيق والاستنباط والاجتهاد.

هل الرجوع إلى النص قبل تكوين الاستنتاج الفلسفي أم بعده

لقد تمّ الاعتماد في الفلسفة الإسلاميّة والحكمة المتعالية على مجموعة من الآيات والروايات، لكن إن لم يخطّئونا أحد نقول: إنّ أغلبهم يرجع إلى القرآن والروايات عقب امتلاء ذهنه بالمسائل الفلسفيّة، إنّنا نراهم خرجوا بنتائج في بعض الحالات لاحظنا معها أنّهم يقومون بتطبيق الفلسفة وإسقاطها على القرآن والأحاديث، لكن مع ذلك لاحظنا أيضاً عدم توصّلهم في بعض الحالات الأخرى بعد التفكير المركّز إلى هذا الانسجام والتناغم، ورغم ذلك شاهدناهم يمارسون التأويل للآيات والروايات ويقومون بتطويعها، وعندما لا يكون في القرآن والحديث نصّ صريح وواضح يتعلّق بالموضوع الفلسفي، نشاهدهم أحياناً ـ إذا لم يكن في كلامنا جسارة ـ ينتجون آياتٍ ورواياتٍ تخدم موضوعاتهم.

ولإيضاح فكرتنا ـ على سبيل المثال ـ نقول: إذا سأل شخص: أيّ علاقةٍ بين الآية الشريفة: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ الأعراف: ٥٤ واصطلاح «عالم الأمر والخلق» المطروح في الفلسفة، حتّى يقوم بعضهم بالربط بينهما؟ فماذا يمكننا أن نجيب عن التساؤل القائل: هل فسّر الإمام المعصوم ـ وهو المفسّر الحقيقي للقرآن ـ الآية بهذا الشكل؟ وهل كان هذا المعنى ومناخه الفكري لينقدح في ذهن شخص في زمان نزول الآية بل حتّى في زماننا هذا، هل يأتي إلى ذهن شخص تفسير الآية بعالم الخلق إذا لم يكن هذا المصطلح عينه ظاهراً بعد أو متبلوراً(١٠)؟

لابدّ لنا ـ بدايةً ـ من معرفة معنى ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ ثمّ ننظر بعد ذلك هل جاء في الفلسفة والعلوم الأخرى ما يطابق هذا المعنى أو لا؟ لا أن نمارس عمليةً عكسيّة.

التفكيك بين الاعتراف بالمنهج والانفتاح على النقد

عندما يرحّب أشخاصٌ من أمثالي بالمدرسة التفكيكيّة أو بالتفكيك نفسه فإن هذا لا يعني أخذهم بكلّ ما ذكرته وتذكره هذه المدرسة العقديّة الخراسانيّة دون سؤالٍ أو استفهام أو اعتراض، بل يعني اعتبار هذا المنهج مسيراً صحيحاً وصائباً ينبغي متابعته وإجلاء حدوده ومعالمه، فالمنهج مقبولٌ، ومحتواه بحاجة إلى دراسة أعمق، إن [الحكيمي] مؤلّف كتاب: المدرسة التفكيكيّة يدعو هو نفسه دائماً إلى التحلّي باستقلال فكري وممارسة جادّة للأفكار.

أعتقد أنّ التفقّه في القرآن والروايات يمكن إنجازه طبقاً لمنهج التفكيك هذا، وإلاّ فلن يغدو تفقّهاً بل قد يصبح أحياناً تحريفاً للحقائق القرآنيّة، فالفقه يعني الفهم، والتفقّه في الدين يعني فهم ما أتى به النبي ﷺ دون خلطٍ بينه وبين مقولات الآخرين ومعطياتهم، فإذا ما استخرجنا من القرآن تصوّرات عقديّة عبر إقحام مقولات الآخرين فإن ذلك لن يغدو تفقّهاً في الدين وفهماً للقرآن، وسنسقط شئنا أم أبينا من حيث نشعر أو لا نشعر في ورطة تحريف الحقائق، فكما ينبغي التعرّف على معالم وحدود التسليم والنفاق كي نغدو مسلّمين لا منافقين، كذلك ينبغي أن نحدّد التفقّه والتحريف لنكون فقهاء لا محرّفين.

وفي النهاية، أكررّ دعوتي للعالم الحصيف والكاتب المقتدر الأستاذ محمد رضا الحكيمي، وأقول: إنّ تأليف كتاب: «الشيخ مجتبى القزويني والمدرسة التفكيكية» سيكون منعطفاً في الدرس العقائدي، وحيث كان مجال البحث والمناظرة والحوار مشرّعاً على الدوام، فمن الضروري أن تتخّذ الموضوعات المثارة في ذلك الكتاب مسيراً تصاعديّاً بمرور الأيام، على صعيد تشريح الأفكار وإجلائها[11].

* * *

الهوامش

١ ـ مجلّة كيهان فرهنكَي، السنة التاسعة، العدد الثاني عشر.

٢ ـ راجع: رضا أستادي، مجلة كَل چرخ، مقالة آزاد انديشي ديوار به ديوار كفر.

٣ ـ راجع: رضا أستادي، مقالة من كتاب ياد نامه ى مرحوم دكتر سعيد جواد مصطفوي.

٤ ـ ملا صدرا، تفسير سورة يس: ١٥٠، قم: انتشارات بيدار.

٥ ـ راجع: فقيه ايماني، «حق با على است».

٦ ـ نقلنا مضمون الأحاديث لا عينها.

٧ ـ مثل المعاد الجسماني.

٨ ـ راجع: رضا أستادي، مجلّة نور علم، مقالة: الأربعون حديثاً، عشر روايات من روايات التسليم.

٩ ـ لعلّ للآخوند الخراساني شرحاً للخطبة الأولى من نهج البلاغة.

١٠ ـ كتب آية الله الشهيد الدكتور السيد محمد حسين بهشتي بحثاً في هذا المجال، وقد طبع تحت عنوان: «عالم أمر وخلق».

١١ ـ كنت قد سمعت ـ ومنذ مدّة ـ أنّ كتاب «بيان الفرقان» للشيخ مجتبى القزويني يجري تحقيقه وطباعته، وإذا كان هذا الكلام صحيحاً وكانت هذه الطبعة مشتملةً على توضيحات وهوامش موضحة، فسوف يكون هذا العمل مفيداً بالطبع، بل سيكون خطوةً مؤثرة في هذا المجال، إذ سيشكّل أرضيّة جيدة ومهمة للبحث والحوار. وخلاصة القول: يجب أن تكون موضوعاته محل نقد وبحث وتحليل، لا أن يتمّ التعاطي معها بمجرد القراءة العامّة السطحيّة. وقد كنّا أشرنا أن فهرس كتاب: مكتب تفكيك أو المدرسة التفكيكية، يحتوي على تسعمائة مسألة هامّة، تشكّل مفتاحاً رئيسيّاً للباحثين والمنقبين في الحاضر والمستقبل.

المدرسة التفكيكية والأزمة الميدانية في المنهج

الشيخ سعيد رحيميان (*)

ترجمة: حسني بن محمد شعير

مدخل

رأيت في سياق إكمال الدراسة التي كنت كتبتها سابقاً حول العلامة الطباطبائي والمدرسة التفكيكية، أن أطرح بعض الملاحظات النقدية حول المدرسة المذكورة؛ بهدف فتح باب النقاش حولها وتوضيح جوانبها المبهمة، فما سيأتي لاحقاً ما هو إلاّ محاولة للإجابة عن سؤالين في درجة من الأهمية ـ في نظر الكاتب على الأقل ـ يتعلّقان بهذه المدرسة، بل وبكل مدرسةٍ تسعى إلى تقويم منهج معرفي، والسؤالين هما:

١ ـ هل أن هذه المدرسة ممكنة أو ممتنعة؟ وبعبارة أخرى مع لحاظ الطبيعة التقنينية التي تعتمدها في بلورة مسائلها، هل يغدو تطبيق معالم هذه المدرسة ممكناً أو لا؟

٢ ـ هل نجحت هذه المدرسة عملانيّاً وتطبيقياً لدى منظّريها أم لا؟

إن الإجابة عن كلّ من السؤالين ترجع ـ من وجهة نظرنا ـ إلى نقطة مفصلية، تحاول هذه المقالة استجلاءها والكشف عنها.

ألوان التفكيك ونقدها

مقدمةً لقراءة المدرسة التفكيكية ولأجل وعيها بشكل أفضل، لابد أن

(*) رئيس تحرير مجلّة پاسدار اسلام، والرئيس السابق لمؤسسة الشهيد الإيرانية.

نذكر المعاني والمصاديق المختلفة التي يمكن تصوّرها للتفكيك نفسه، ونميّز بين ما يمكن منها وما يجوز، بل وقد يلزم، وبين ما قد يجانب الصواب ويستحيل، وذلك على النحو التالي:

١ ـ تفكيك مصطلحات العلوم البشرية (أعمّ من العقلية والنقلية والتجربية و...) عن المصطلحات الدينية، وضرورة اجتناب الخلط بينهما.

٢ ـ التفكيك بين الدين وبين نتائج العلوم الظنية.

٣ ـ تفكيك العلوم البشرية ـ والإنسانيات أيضاً ـ بعضها عن بعض من حيث بيان موضوعاتها، ومبادئها، ومسائلها.

٤ ـ التفكيك بين الدين في نفسه وفي مقام الثبوت وبين العلوم البشرية في مقام الإثبات.

٥ ـ التفكيك بين الدين في مقام الإثبات وبين العلوم البشرية.

٦ ـ تفكيك الدين عن العقل والشهود ـ أي عن الفلسفة والعرفان ـ في مقام الثبوت، وعدم تدخّلهما في فعل الفهم الديني[(١)].

٧ ـ تفكيك الدين عن النتائج القطعية للعلوم، أعمّ من المستقلات العقلية وغيرها.

يمكننا من بين كلّ هذه المعاني اعتبار المعاني الأربعة الأولى ممكنةً وجائزةً، بل نراها لازمةً في فهم العلوم البشرية والمعارف الدينية على السواء، بحيث يؤدّي عدم مراعاتها إلى التورّط في أنواع الانحراف والالتقاط، والتباس الفهم واعوجاجه، والدليل على ذلك أمور:

أولاً: على الرغم من التشابه اللفظي بين المصطلحات الدينية ومفاهيم بعض العلوم، ولكن سيتضح بعد تتبّعٍ يسير وتأمل عابر تفاوتهما، وستتجلى تلك الدقة التي أعملت لأجل تمييز التعابير الدينية، ورسمها بصورةٍ صحيحة.

ثانياً: إن فرض نتائج العلوم الظنية، وهي التي تقع في معرض التغيّر والتبدّل ـ سواء كانت تجريبيّة أو اجتماعية ـ على الدين يوجب سلب هويته وأصالته، ويجعله محض وعاء خال، يلزم ملؤه بمعطيات العلوم الأخرى.

ثالثاً: إن تفكيك العلوم البشرية وفروع العلوم الإسلامية بعضها عن بعض سيجنّبنا الخلط، وتداخل المباحث، وسيحافظ على التمايز بين مسائل كلّ علم، كما حصل في علم أصول الفقه حيث أدّى هذا التحفّظ إلى الحيلولة دون خلط الواقعيات بالاعتباريات، أو نفوذ القواعد التكوينية الفلسفية إلى حريم المسائل الاعتبارية الفقهية والأصولية.

رابعاً: إنّ الدين في مقام الثبوت ـ أي في نفسه وفي اللوح المحفوظ ـ لا يدركه المخاطب كما هو حقّه، ومن المسلّم به أن الدين قبل أن يصطبغ بالفهم والتعبير، ويُنسج ضمن اللغة البشرية ما هو إلا شعبة من العلوم الإلهية، فيكون مستغنياً عن العلوم البشرية، متمايزاً عنها بشكل واضح جداً.

أمّا المعاني الثلاثة الأخيرة للتفكيك، والتي تقترب من منظور المدرسة التفكيكية، فلا يمكن قبولها، وذلك:

١ ـ حتى لو لم نقبل الترابط ما بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية على النحو المذكور في نظرية القبض والبسط(٢)، كما هو رأينا؛ إذ نرى هذه النظرية مجانبةً للصواب في مديَاتها الوسيعة وكليانيّتها، ودعواها تأثير أيّ تغيير في المعرفة البشرية على الفهم الديني، إلا أنّ المسلّم به عدم إنكار مبدأ التأثير وقاعدته الأولية.

ونلمس في الرصد التاريخي لتفاسير القرآن الكريم آثار تقدّم أو تراجع العلوم العقلية والكلامية والشهودية، وحتى الأدبية، وبناء عليه، يتفاوت استنباط البشر من القرآن والحديث طبقاً لسعة وضيق، وسطحية وعمق معلوماتهم، وقدراتهم وإمكاناتهم في الفهم والوعي والإدراك. إن عقل الإنسان ذو هوية واحدة متكاملة يستحيل عليه معها الجمع بين ادعائين متعارضين، وقضيتين متخالفتين، بل يسعى هذا العقل ـ ودون تأني ـ للعمل على الجمع والتقريب، وعند العجز يضطر إلى حذف أحد الأطراف، إن كان يحكمها قانون التناقض، وبناءً على هذا تولد ظاهرة التأويل(٣).

فإذا أخذ التأويل بمعنى حمل اللفظ على ظاهره، فلن يكون من الأمور المختصّة بجماعةٍ أو طائفة خاصة من المدارس الإسلامية(٤)، فحتى أولئك الذين ذهبوا إلى تقدير كلمة أهل في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ أو أولئك الذين ذكروا أنّ

المقصود بالإرادة في الآية الشريفة: ﴿وجدا فيها جداراً يريد أن ينقضّ﴾ كونه في معرض الانهدام، أو حملوا الإرادة على معنى الميل الطبيعي، حتى هؤلاء جميعهم اعتمدوا على معاني تخالف الظاهر، والجميع يبرر عمله من خلال قرائن عرفية وعقلية أو غيرها.

فالمهم هنا هو: هل أن القرينة التي تمثل مرجع التفاسير والتأويلات تنحصر بالفهم العرفي؟ وهل يكفي صرف كلام اللغوي وفهم العرف لفهم معاني القرآن الكريم؟ وهل يمكن وصف العقل القطعي أو الشهود القلبي عند أهله أحياناً بكونه قرينة؟[٥].

لا مناص أمامنا هنا من التأويل، كما نُقل عن العلامة الطباطبائي قوله باستحالة الوصول للمعنويات الحقيقية من دون تأويل[٦]، فهل يمكن للكثير من الأحاديث التي نقلت بالمعنى وبحسب مستوى وعي الراوي الذي أوصلها إلينا من خلال ما يأنسه من تعابير ومفاهيم.. هل يمكنها أن تنتج يقيناً في أمر اعتقادي أو لا تخطئ مقولاً عقلياً؟

والشكل الأدق للسؤال هو: ما العمل اذا تعارضت الأحاديث المرتبطة بالمعارف والأصول الدينية مع مفاد العقل القطعي، فهل ستكون تخطئة العقل الذي أثبتنا من خلاله هو نفسه أصول الدين حلاً وطريقاً سليماً للتمسّك بالإسلام الأصيل الذي أكّد كثيراً على أهميّة العقل ووظيفته؟! وما هو المرجع - على أيّ حال - لاختيار أحد الطرفين في هذه الحالات؟ وإذا رفضنا مقولة الأخباريين الذين يؤمنون بجملة روايات الكتب الأربعة ويرفضون حجية العقل والقرآن فلابد لنا من أن نقبل بما هو حجةٌ ذاتيةٌ مثل العقل أو النص ومحكمات القرآن.

السؤال الذي يجب أن يجيب عليه منظرو المدرسة التفكيكية هو: هل إن المحتوى الاستدلالي الإثباتي في الدين - دين المتديّنين والعلماء وفهومهم - يمكن فصله عن القواعد المنطقية والأصول العقلية التي توازي البديهيات المقبولة لدى شخص ما، والقواعد الأدبية والأصول اللفظية، وسائر العلوم.. وباختصار كل المخزونات الفكرية للبشر أو أنّ الأمل بأمرٍ من هذا النوع ليس سوى تفكيرٍ محال غير واقعي؟[٧].

فالذي يرى تكدّس الذهن بالفلسفة وسائر العلوم مانعاً عن فهم الدين فهماً

صائباً ووعي القرآن والأحاديث وعياً سليماً، يجب عليه أن يدقّق النظر في أن الإنسان إذا راعى حدود العلوم فيما بينها وراعى أيضاً معايير التغيّر وظروف المفسّر وشروطه، فلن تغدو هذه العلوم حائلاً، بل على العكس من ذلك تماماً سوف تكون عنصراً مساعداً له في أحيان كثيرة على فهم القرآن والأحاديث، وهذا ما جعلنا نعتقد أن الحكيمي جانب الصواب في دعوته لاستبعاد التأويل بأشكاله في الاجتهاد الديني(٨).

ومرد ذلك إلى أمور:

أولاً: لقد خلط الحكيمي بين العلوم الدينية في سيرورتها التاريخية وبينها بوجودها الواقعي الثبوتي، والحال أنّه لا يمكننا ـ انطلاقاً من زلات أو انحرافات ناتجة عن عدم رعاية قواعد علمٍ ما، وعن خلط عشوائي لموضوعات علوم مختلفة ـ أن نستنتج ضرورة فصل كلّ نوع من المعلومات على حدة، ورفض أي شكل من أشكال العلاقة القائمة على تصحيح بعضها لمسار البعض الآخر، فمبدأ التأويل نتاج تشييد الانسجام الذهني البشري بوصف صاحبه بشراً، لا خلط المعارف والأفكار خلطاً عشوائيا عسفياً، نعم كلامنا هنا ليس عن أيّ تأويلٍ ولو كان بنفسه غير منضبط، فليلحظ ذلك جيداً.

إن إجراء مبدأ التأويل حكم عقلي من ناحية وذو خلفية شرعية من ناحية أخرى، ونماذجه متمثلة في تفاسير المعصومين وتأويلاتهم، وفي الكثير من شروح الآيات، وأشكال الإخبار عن باطن القرآن الكريم في أبواب مختلفة(٩)، فقد ذكر الأستاذ الحكيمي نفسه في تعريفه لمدرسة الوحي قائلاً: «من المعروف أن العقل جهة باطنية في مدرسة الوحي، وبه يبدأ تصديق الولي، وفي ظلّه يسمو الإنسان، وبالاستنارة بمنارته المضيئة تُدرك الحقائق».

ويا ليته أوضح هذه النقطة أكثر، فهل قصد المفكرون والفلاسفة والحكماء والعرفاء غير هذا عندما استمدّوا من الفلسفة والعرفان ما مكّنهم من تفسير الآيات، وعندما اتبعوا الاملاءات القطعية للعقل والقلب في إدراك معاني الآيات، وأقرّوا في نتاجاتهم بضرورة اعتماد العقل على الوحي؟!(١٠).

وإذا صرفنا النظر عن النتائج المختلفة التي وصل إليها مستخدمو التأويل لا

يمكن استبعادهم بحجة إعمالهم هذا المنهج، لنعمد نحن بأنفسنا إلى استخدام المنهج عينه فيما بعد، وذلك لأن الأمور اليقينية وغير اليقينية تختلف بحسب وعي الإنسان ووجهة نظره، ومن الطبيعي جداً أن نعتمد التأويل في الآيات والروايات على خلاف ظاهرها اذا حصل لنا يقين بذلك.

ولبّ الكلام وجوهره أن نجاح أو عدم نجاح بعضٍ من الحكماء أو العرفاء في فهم حقيقة الوحي اعتماداً على العقل والقلب، يختلف في جوهره عن مبادئ المنهج نفسه، أي عن الأخذ بالمنهج من حيث المبدأ، وعليه فلا يحقّ لنا ذمّ أنصار التأويل ومستخدميه[١١] أو نعت من حاول الاستناد إلى عناصر عقلية بمثل الالتقاط[١٢]، كما قيل هذا في وصف الحكمة المتعالية، مع العلم أن الاعتراف بمنهجهم سيؤدي إلى التشكيك فيما وصلوا إليه من ضروريات لا غير[١٣].

وخلاصة الكلام: الفلسفة والعرفان بوجودهما الواقعي وبما يعنيان من توظيفٍ للعقل والشهود لا يمنعان فهم الدين[١٤]، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ يشكّلان نوافذ ومنافذ للإنسان تجعله أقدر على الإطلال على أبعاد مهمّة في نظام المعرفة الدينية، وعليه لا يمكننا محاسبتهما بجرم بعض الفلاسفة وأخطائهم الاجتهادية في الدين، كما لا يمكننا إقصاء مبدأ التأويل بحجّة إفراط البعض وسوء أدائه في الممارسة التأويلية الميدانية، تماماً كما لا يجور لنا الانتقاص من جامعية الفقه والأصول، أو اعتبار الفقه الإسلامي فاقداً للنظام الاقتصادي بسبب عدم تحمّل الفقهاء ـ حتى اللحظة ـ مسؤوليّاتهم في بلورة النظام الاقتصادي للفقه الإسلامي، والخلاصة كان يفترض أن لا يخلط التفكيكيون بين العلوم بواقعها الذاتي وبين الأخطاء الميدانية التي تورّطت بها هذه العلوم عبر التاريخ.

لقد استقر القول التفكيكي على نتيجة منهجية تقضي بضرورة تنحية الفهم الفلسفي والعرفاني وغيره تمهيداً لتحقّق المعرفة الدينية، غير أننا نلاحظ أن بعض معارف القرآن والأحاديث تتضمّن ـ على أيّ حال ـ مسحةً من الأصول الموضوعة، والبناءات التفسيرية اللفظية، والأصولية، والفلسفية، والعقلية، فنرى من يعتقد بالاختيار والأمر بين الأمرين يؤوّل الآيات الموهمة للجبر، وهكذ نرى أن المعتقد

بالحسن والقبح العقليين يفسّر الآيات المتشابهة في القرآن الكريم تفسيراً مختلفاً بقدرٍ كبير عن ذاك التفسير الذي يقدّمه القائل بالحسن والقبح الشرعيين، وهذا معناه أنّ الدعوة التفكيكية ليست سوى تكليف بالمحال(١٥)؛ لأنها تستلزم دعوة البشر إلى فهمٍ غير بشري للدين.

لقد ركّز الحكيمي على ضرورة مواجهة المدّ التأويلي لدى حديثه عن مكانته في المدارس والفلسفات المزجية، مؤكّداً على الدفاع عن استقلال القرآن والمعارف القرآنية، يقول «ليكون الجواب حاضراً كلّما سأل شخص عن وجهة نظر القرآن في المعاد مثلاً»(١٦).

إلا أنّ ما جاء في ذيل كلامه كان التفكيك بمعناه الأول ـ أي أن تكون للعلوم مصطلحات متمايزة عن المصطلحات الروائية والقرآنية ـ لا يختلف فيه معه أحد، على الأقل في المبدأ والأساس، ونشير في هذا الصدد إلى ما جاء في التفاسير الموضوعية المهمّة في العقود الأخيرة، وهي التي تمثل عقود النهضة لدى الشيعة، سواء ما بيّنه العلامة الطباطبائي في هذا المجال في تفسيره «الميزان» حول هذا المعنى للتفكيك، أو ما طرحه الأستاذ الشهيد مطهري في مطاوي أبحاثه، أو ما بلوره المفسّر الكبير الأستاذ جوادي آملي بشكل منقطع النظير في تفاسيره الموضوعية، وكلّها أعمال قامت على أساس الوفاء المنهجي لأصول المدرسة التوليفية الدمجية(١٧).

ومعنى ذلك أن أساسيات التفسير القرآني تستمدّ من القرآن الكريم عينه، غايته أن الفهم المعمّق للنصّ الكتابي يكون عبر معطيات الفكر الفلسفي، والمكاشفات العرفانية، إلى جانب التوغّل في فهم الأحاديث، ويمكننا في هذا الإطار استجلاء معنى مقولة التفسير بالرأي، بأن يفرض في حالة إسقاط المفسّر معلوماته اليقينية والظنية على القرآن، دون التقيّد بالقواعد التفسيرية، ودون الاستمداد من القرآن الكريم نفسه، أمّا لو وظف المفسّر مخزوناته المعرفية السابقة بشكل صحيح، معتمداً على النص نفسه، بوصفه واحداً من مصادر التفسير، آخذاً اصطلاحاته ومقولاته بعين الاعتبار، هادفاً كشف مستوره ومخفيّه، فإن هذا التفسير لن يكون بالرأي بل ممدوح ومحمود(١٨).

وقفات نقدية

١ ـ هل هناك قطيعة منهجية؟!

الوقفة الأولى: لقد شرح الحكيمي الاتجاهات المعرفية الثلاثة: الوحي، والعقل، والكشف، بتكوين صورةٍ تتلخّص في أنّ اتجاه الوحي يصدّق بالعقديات إذا جاءت عبر الوحي والعلم الرباني، أمّا الاتجاه العقلي فهو يماشي العقل بمناهجه وإمكانياته للوصول للمعرفة، فيما يسلك الاتجاه العرفاني سبيل الكشف؛ لينال الحقائق ويبلغها، فكل واحدٍ من الأطراف الثلاثة يرى الوحي أو العقل أو العرفان صاحب الكلمة الفصل(١٩).

إلا أننا نرى هنا أن هذه الصورة التي كوّنها الحكيمي في هذا المجال غير منطقية؛ ذلك أننا إذا أردنا أن نتحدّث باسم العقل أو العقلاء بما هو عقل أو بما هم عقلاء أو رغبنا في التحدّث باسم أغلب الفلاسفة الإسلاميين والتيار الإسلامي العقلاني العريض، فإننا نرى أنهم يلتمسون الوحي دوماً في طيّات دراساتهم الفكرية إلى جانب اعتبارهم العقل مصدراً أساسيّاً في تكوين المنظومة العقدية الدينية، إنهم يقرّون بأن مجهولاتهم أكبر بكثير من معلوماتهم وأنّ الحاجة إلى النبوّة والبعثة والوحي ليست عبثاً بل حقيقة مفروضة واقعة، ولعلنا لا نحتاج فعلاً إلى تكرار اعتراف العقلاء وأكابر الحكماء بأن معلوماتهم لا تساوي قطرةً واحدةً من مجهولاتهم، بل نقلوا عن أحد الحكماء قوله بأن الإقرار بنقص جهاز الإدراك العقلي وضيق مساحة حركته من أيقن المدركات العقلية التي لا يخالجها أدنى شك.

وهذا هو معنى ما نجده من اعتقاد جمعٍ كبيرٍ من الحكماء والفلاسفة بقضايا تفوق العقل، وتصنّف طوراً فوق طوره، لا بمعنى مناقضتها له، بل بمعنى الإقرار بعجزه عن إدراكها، فابن سينا على سبيل المثال قد أقرّ ـ تعبّداً ـ بالمعاد الجسماني دون أن يوصله إليه عقله، وكذلك عقيدته بإمكان ـ بل ضرورة ـ السعي لتزكية النفس والتريّض لنيل الحقائق.. ومؤدّى ذلك كلّه عدم إمكانية نسبة القول بأن العقل هو الفيصل دوماً ودائماً في المجال العقدي إلى العقل نفسه، ما دام العقل عينه يقرّ بالعجز ويراوح في بعض القضايا مكانه لا يعدوها أو يتخطّاها.

ويتأكّد هذا الأمر في الدائرة العرفانية؛ إذ نلاحظ تأكيداً شديداً من طرف أكابر العرفاء على لزوم رعاية الشرع، واتحاد الشريعة والطريقة والحقيقة، وأنّ معيار صحّة الكشف عدمُ مخالفة الشرع ولا الكشف التامّ المحمدي ـ أي القرآن والأحاديث النبوية ـ ولا العقل الواضح البيّن[٢٠]، وبناءً عليه، لا يمكن الحديث عن تجاوز العرفاء للوحي أو العقل، وسوف يأتي مزيد من الإيضاح قريباً لهذا الأمر لدى الحديث عن موقف العلامة الطباطبائي من المدرسة التفكيكية.

٢ ـ التعبّد بين العلمي والعملي

الوقفة الثانية: اتضح مما تقدّم أن ما يقال عن أن الفاضل لابد له أن يطابق عقائده مع عقائد المعصوم، ويعتبر الإسلام ونبيّه الأصل الأصيل في التصحيح، ويرفض كلام من يخالف ذلك، كلّه كلام مقبول ويسير، وليس هناك من خرج عن هذه الجادّة في أموره، إلا أنّ دور المعصوم هنا يكمن في تعيين الضوابط ورسم الحدود، وشرح كيفية الالتزام بعقائده وطريقة استنباطها.

وعليه، فمن الضروري في هذا المجال دراسة مسألة التعبّد في العقائديات ومقارنتها بالتعبّد في المجال العملي ودائرة الأحكام، بما يعني هناك من الالتزام والانقياد لأمر الشارع ونهيه، وبعبارة أدق: على المجتهد الالتزام بما أوصله له اجتهاده من الشرع، وعلى المقلّد الالتزام بما استنبطه مرجع تقليده من المصادر المعتبرة، وتعني الحجية هناك ـ أي في باب الأحكام ـ قطع عذر العبد في المجال العملي ورفض أشكال التبرير الزائف الذي يمكن أن يختلقه أمام مولاه، وذلك لأن الأعمال الاختيارية قد ثبت حسنها أو قبحها سواء عقلاً ـ في المستقلات العقلية ـ أو شرعاً ـ في سائر الأحكام ـ وعلى الإنسان في سلوكه بعد ذلك أن يبحث عن الحجّة والعذر القاطع ليأمن من العقاب، وما يحتمل من سوء العاقبة.

إلا أنّ هذا النوع من التعبّد لا يمكن اعتماده في الدائرة العقدية، ذلك أن القضايا العقدية ليست من سنخ الاعتباريات مما يدخل فيه الحسن والقبح والاختيار والثواب والعقاب وما شابه ذلك، بل تنتمي إلى مجال العلم والمعرفة، وكلّها أمور تكوينية تحصل بأسبابها الخاصّة بها، وحجية العقل ـ التي عبرت عنها الروايات

بالحجّة الباطنية - حجيّة قهرية تكوينية، نعم إذا أريد من التعبّد الإيمان والأخذ بالوحي الإلهي بوصفه مصدراً موثوقاً وأكيداً، والقبول بما جاء من عند الله تعالى مطلقاً في الأحكام والأخلاق والعقائد.. فإن هذا المعنى للتعبّد يعدّ صحيحاً وصائباً، أمّا إذا كان مقصودنا منه تعطيل العقل، والجمود على ظواهر ألفاظ الأحاديث، مع منع التأويل في حالات التعارض الظاهري بين العقل وظواهر الروايات، فسيؤدي بنا التعبد بهذه الصورة إلى تناقضٍ في عقل الإنسان، وعبر ذلك نفهم: لماذا حصر أكثر علماء أصول الفقه حجيّة خبر الواحد في فروع الدين دون أصوله؟[٢١].

وللسبب عينه نجد أن أغلب العلماء قد أسقطوا في رسائلهم العملية أي اعتبار للإيمان التقليدي، واشترطوا اليقين وبلوغ العلم في أصول الدين.

ويبدو أن رجال المدرسة التفكيكية - ومن بينهم القزويني - قد فهموا مسألة «عدم تقييد الحكمة والفلسفة بالشرع» في مبحث تقسيم العلوم العقلية والنظرية إلى الكلام، وفلسفة المشاء، وفلسفة الإشراق، والعرفان، بما أدى بهم إلى تصوّر الحكمة والفلسفة معرفةً بحقائق الأشياء، وافقت الشرع أو خالفته، ولهذا قالوا: إن هذا التقسيم يضع الأنبياء في مقابل الفلاسفة[٢٢]، وقد غفلوا عن أن هذا الكلام يعني - فقط - عدم أخذ العقل في استنتاجاته أيّ فرض مسبق لم يثبت تأييده بالعقل نفسه سلفاً، وهذا لا يعني بالضرورة التقابل مع الأنبياء، وهذا المنهج ديدن كلّ علم عقلي قطعي، أعمّ من الرياضيات والمنطقيات والفلسفة، ففيما نحن فيه نجد أن العقل قد أثبت ضرورة البعثة، واحتياج الإنسان للنبوّة، ولهذا فهو يجعل هذين المبدأين - أي النبوة والبعثة - أساساً مبرهناً عليه حاسماً، يمكن الاستناد إليه؛ من هنا نجد الكتب الفلسفية غاصّةً بالمعارف القرآنية والروائية، ما لم تخالف العقل القطعي، مثل مباحث المعاد، والحشر، والقيامة... وإذا لاحظنا تأويلاً في بعض المواضع، كالآيات المتشابهة في القرآن، فلا يجدر تفسيره ظلماً بحقّ صاحب الشريعة أو نسبةً للجهل والعجز إليه تبارك وتعالى، في إيصاله للمعاني الصحيحة الكاشفة عن مراده النهائي[٢٣]، بل علينا أن ندقّق في أسباب ظاهرة المتشابه في آيات القرآن، وهو أمر هام في حدّ نفسه، ويستدعي بحثاً مستوعباً، وقد اعترف القزويني نفسه بوجود أسرار وبطون عديدة

للقرآن الكريم، دون أن يذكر ميزات العالم بها.

وفي سياق استعراضه سبيل الفلسفة وميزاته، يذكر أربعة عشرة خصوصية له، أتى وبشكل عابر على بعضها على هذا النحو: ... ٦ ـ إثبات قدم أصول العالم حتى العناصر... ٨ ـ إثبات عدم إمكان التغيير والتغيّر في العالم وإنكار البداء... ١٠ ـ إنكار المعاد الجسماني. ١١ ـ إنكار النبوّة بالمعنى الذي جاءت به الديانات. ١٢ ـ تقييد العلم والقدرة الإلهية بالأمور والموجودات الممكنة والكائنة(٢٤).

إلا أنّ أيّ مطلعٍ على الفلسفة يعرف أنّ هذه الأقوال لا يمكنها أن تكون من خصوصيات الفلسفة أصلاً، وكم هناك من أقوال شاذة ونادرة في طوائف المتكلّمين والمحدّثين والحكماء، أو حتى الفقهاء، مما يجعل اعتبار تلك الطوائف ومواقفها معالم لهذه العلوم برمتها أمراً لا مسوّغ له، كما هي الحال في نسبة بعضهم القول بسهو النبي إلى جملة المحدّثين والمتكلمين وعامّتهم، وهو أمر خاطئ بالتأكيد.

٣ ـ العمق التاريخي للتفكيك، قراءة نقدية

الوقفة الثالثة: الملاحظ في بعض المصنّفات المعتبرة للمدرسة التفكيكية اعتبار بعض كبار علماء الإمامية من أنصار التفكيك وروّاده، في محاولةٍ تهدف إلى إضفاء أصالةٍ تاريخية على هذه المدرسة، دون أدنى إيضاح عن أسماء هؤلاء العلماء الشيعة الكبار، فإن كانوا من الفقهاء فيكون إجماعهم على فرض ثبوته حجةً في منهج الاستنباط الفقهي لا في الاجتهاد العقدي، وإن كانوا من جملة المفسّرين والمتكلّمين والفلاسفة وغيرهم، بدءًا بالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، إلى الخواجة نصير، والعلامة الحلي، وصولاً إلى الحكماء والمتكلّمين والمفسّرين المتأخرين... فإنّ الاستشهاد بكتاباتهم يغدو ملتبساً بعد الشك في اتخاذهم مواقف من هذا النوع، مما يحيج الموضوع مزيداً من الرصد والتأمّل.

أمّا إذا كان المقصود بعض الأكابر والمحدّثين، مثل الشيخ الصدوق، والعلامة المجلسي، والفيض الكاشاني وغيرهم، فعلى فرض الإقرار بذهابهم إلى تبنّي هذا الاتجاه ـ رغم لجوء بعضهم لتأويلات خاصّة؛ بغية حفظ معتقداته الكلامية والفلسفية ـ فإن ذلك لن يثبت سوى ذهاب جمع من الكبار إلى الأخذ برؤى المدرسة

التفكيكية، مع أن أعلام المدرسة التفكيكية أنفسهم يؤكّدون عدم وجود نتاجات أو رسائل تشرح العقديات القرآنية بشكل خالص وصاف إلا بين متأخري المتأخرين.

٤ ـ احترام العلماء شعار أم ممارسة؟!

الوقفة الرابعة: ونهدف التعليق فيها على كلمات بعضهم بشأن دعوته لدعم المدرسة التفكيكية(٢٥).

إننا لا نشك في ضرورة احترام علماء الدين، كما لا يساورنا أدنى ارتياب في عدم كونهم من المعصومين، بل معرّضون للخطأ، أضف إلى هذا، إننا واثقون بأن الروح العلمية لصدر المتألهين الشيرازي وأمثاله تحترم الانتقادات العقلانية والمنطقية أكثر مما تقدّر الاعتقاد التقليدي الخالي عن البعد العقلاني والمنطقي.

إلا أنّه كان من المفترض مراعاة هذه الوصية حتى نهاية تلك المقالة من جانب هذا الأخ الفاضل، وأن لا نتهم الطرف المقابل لنا بالنفاق نتيجة اعتقادات خاصّة بنا حول موضوع التعبد والتسليم، فعلى رغم اعتقاد المدرسة التفكيكية بعدم عصمة العلماء إلا أننا قلما وجدنا واحداً من رجالات هذه المدرسة يسلّط معول النقد على مثل العلامة المجلسي، سواء كان ذلك منه خوفاً من الاتهامات أو لأسباب أخرى،فيما نجد رجال البحث المقارن من حكماء مدرسة الحكمة المتعالية من أمثال العلامة الطباطبائي ينتقدون بعض آراء الملا صدرا ومواقفه في حواشيهم على الأسفار، كما يمارسون النقد عينه ضدّ آراء العلامة المجلسي في حواشيهم على بحار الأنوار، الأمر الذي استصعبته المدرسة التفكيكية.

ويكفينا ـ إضافةً إلى ما سلف ـ لكي ندرك ظاهرة الفهم الخالص للقرآن وأهل البيت عليهم السلام أن نقارن بين تفسير الميزان اللامع وكتاب بيان الفرقان للقزويني، كما والمقارنة بين كتاب: علي عليه السلام والفلسفة الإلهية، ومبحث البيانات الفلسفية لأئمة الشيعة عليهم السلام من كتاب الشيعة للعلامة الطباطبائي، وبين رسالة أبواب الهدى للميرزا مهدي الإصفهاني، تاركين الحكم للمتتبع نفسه.

٥ ـ الحاجة للدرس العقدي النصّي

الوقفة الخامسة: من العناصر الإيجابية في المدرسة التفكيكية إصرارها على

ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الأحاديث الاعتقادية ولزوم الغور في أعماقها، فلو صرفت الحوزات العلمية عُشر الوقت الذي تصرفه على دراسة بعض الأحاديث الشريفة في أصول الفقه، مثل حديث الرفع، أو حديث الاستصحاب لزرارة، أو غيره...، لو صرفته على دراسة الخطب التوحيدية في نهج البلاغة، أو الأدعية الواردة عن الأئمة عليهم السلام، أو الأحاديث الاعتقادية المستندة للآيات القرآنية.. فستصل ـ بالتأكيد ـ إلى درجة عالية من فهم المنظومة العقدية لأهل البيت وأبعادها المختلفة.

متابعة لمديات النجاح العملي للمدرسة التفكيكية

من المعايير التي تؤخذ بعين الاعتبار لدى رصد مدَيات نجاح مدرسةٍ ما، النتائج الميدانية والعملية لمبادئ تلك المدرسة، من هنا، سنسلّط الضوء على واحدٍ من النصوص الرئيسية للمدرسة التفكيكية؛ لنحدّد مدى نجاح صاحبه ـ وهو الذي يعدّ من أكبر رموز التفكيك ـ في تطبيقه لمبادئ التفكيكيين، لنرصد فرص نجاح تلك المبادئ في عالم التطبيق، ونركّز النظر هنا على مقاطع من كتاب أبواب الهدى للميرزا مهدي الإصفهاني.

صياغة النظام الفلسفي

ما هي الصورة التي يقدّمها لنا الإصفهاني عن عالم الوجود من وجهة نظر العلوم الإلهية؟ يقول: «إن الحقائق النورية ـ أي العلم، والعقل، والفهم، والحياة، والوجود ـ وكذلك الحقائق المظلمة بذاتها، وهي التي لا نور لديها في مقام الذات، أي سائر الأشياء، كلّها خلقت على يد المشيئة الإلهية، ومشيئة الحق تعالى فعله الحادث لا ذاته، والمخلوق الأوّل هو نور الرسول صلى الله عليه وآله في مقام النورانية، بحيث يكون ظلّه في العالم مجموعة الظلال والأشباح، وقد نشأت العوالم كلّها من الجوهر الفرد والمادة البسيطة المخلوقَين لله غير المركّب، من الهيولى والصورة، أمّا الاختلاف الحاصل في هذا الجوهر فهو من ناحية عروض العوارض المختلفة، فيما المخصّص والمعيّن لهوية كلّ شيء ليس غير المشيئة الإلهية.

أمّا عالم الآخرة المحيط بعالم الدنيا فقد خلق أيضاً من هذا الجوهر البسيط، وكذا الحال مع عالم الدنيا حيث خلق أيضاً منه، لكن مع درجة بين الصفاء والكدورة، بحيث يكون الاختلاف الحاصل فيه ناتجاً عن الأعراض مع المشيئة الإلهية، والأرواح والموجودات الروحانية خلقت هي أيضاً من نفس هذا الجوهر البسيط المادي، كما خلقت الأجساد من المادّة نفسها في حالة من اختلاط العلّيين والسجيين، أما فناء الدنيا وزوالها وبطلان امتزاج الطينتين المذكورتين فهو أمرٌ حتمي الوقوع، وصفاء هذا الجوهر راجع إلى عليين، فيما ترجع كدورته إلى سجين و...»(٢٦).

ومن الواضح أن هذا الفهم للقرآن والسنّة هو نوع من الاستنباط؛ لأن هذا التنظيم والتنسيق للأفكار مع ذكر المراحل وترتيبها ترتيباً معيّناً غير موجود بعينه في الروايات التي استشهد بها الإصفهاني، كما أنّ الأوصاف والتعابير التي استعملها في سياق بيان الأحاديث ومصطلحاتها ـ مثل مادية النفس والملائكة التي اعتبرها من لوازم نسبة المنام والرؤيا إليهما ـ يعدّ في حدّ ذاته نتيجاً لجهد فلسفي منه، وهو ما يتناسب طرداً وعكساً مع مَدَيات عمقه الفلسفي وقوّة استدلاله أو ضعفه، وكذا مستوى تفكيره ومعلوماته، وهو بأية حال محاولة لصياغة نظام فلسفي مدعوم بالأدلة والشواهد، مهما كان الحكم على صوابه أو خطئه(٢٧).

إنّ ذلك كلّه يرشد إلى مبدأ تأثر المعارف الدينية والاعتقادية بالأصول العقلية والموضوعية القبلية في الجملة، والحقيقة إن التصدي للاستدلال بغية إثبات تجرّد النفس وأمثاله(٢٨) أو لإثبات أيّ موقف آخر مختلف، هو في ذاته عمل فلسفي، رغم كلّ الإمعان في طرد الفلسفة والطعن فيها من جانب الميرزا الإصفهاني(٢٩).

الاعتماد على أصول معرفية

ونحاول هنا تعداد بعض الأصول الموضوعية التي اعتمد عليها الإصفهاني في نظريته المعرفية ومنهجه الإدراكي:

١ ـ التذكر: أساس معرفة الحقّ تعالى:

التذكر أساس الاستدلال والمعرفة الإلهية، وذلك بالاعتماد على الأنوار العلمية

والعقلية الظاهرة في نفسها، والمشيرة إلى الحق تعالى، ووجودها وعدمها في الإنسان متوقف على مشيئة الخالق تعالى.

ويقوم هذا القول على أنّ الحقائق المظلمة في ذاتها لا تنطوي على أيّ نور البتة، وهي التي تمثل سائر الموجودات غير تلك الأنوار القدسية (علم، فهم...) (٣٠).

٢ ـ تخطئة العقل واليقينيات العقلية عند تعارضها مع النقل:

اعتقد الإصفهاني أن مبدأ استحالة اجتماع النقيضين يمكن العمل عليه في المفاهيم، وفي أفعال الباري تعالى وآثاره لا في رتبة ذاته(٣١)؛ وذلك لاستعصائها على أن تكون معقولة أو مفهومةً، ومن هنا خرج الإصفهاني باستنتاج ملفت يقضي بأن هذا المبدأ الأساسي وسائر التصديقات النظرية اليقينيّة المبنية عليه تمثل ـ معاً ـ معايير، لكنها قد تصيب وقد تخطئ، مما يعني أنه لا يوجد تمييز دقيق يفصل بين صوابها وخطئها.

٣ ـ انتفاء الجامع المشترك بين العلوم البشرية والعلوم الإلهية الجديدة:

يعدّ هذا المبدأ من أهمّ مبادئ مدرسة الميرزا الإصفهاني، إنه يعتقد أن العلوم البشرية والعلوم الإلهية الجديدة ـ وهي تلك العلوم القرآنية التي جاءت بعد علوم اليونان القديمة ـ لا تشترك في شيء، حتى في مدخليهما ومنطلقهما، وقد شرح الإصفهاني مقولته هذه بالقول: «باب العلوم التعليمية، وهي الألفاظ الحاكية عن المرادات والمفاهيم الذهنية، بينما تقع الألفاظ في العلوم الإلهية مشيرةً إلى نفس الحقائق الخارجية لا المرادات، سواء كانت هذه الحقائق أسماء الحق تعالى أو الحقائق النورية، مثل العلم والعقل والحياة والشعور، أو الحقائق المظلمة المغايرة للأنوار القدسية، وهي سائر الموجودات، أما في العلوم البشرية فالألفاظ قوالب للتصورات، والمعاني والمرادات هي تلك التصوّرات الذهنية مهما كانت»(٣٢).

أقوال منسوبة إلى الفلاسفة والعرفاء

ينسب الإصفهاني في كتابه المذكور، الهادف إلى مقارنة قراءته للآيات والروايات ـ أو ما يسمّيه هو بالعلوم الإلهية الجديدة ـ بالعلوم البشرية، وعمدتها الفلسفة

والعرفان التي يعتبرها علوماً يونانية، ينسب إلى الفلاسفة والعرفاء بعض ما يدعو للعجب والاستغراب بين دارسي الفلسفة.

ومثال ذلك نسبة الجبر للفلاسفة؛ لقولهم بالمشيئة الأزلية والنظام الأحسن في العالم، أو ادّعائه أنّهم لا ينسبون الفعل لصاحبه، ولذا تراهم عاجزين عن تفسير ظاهرة الثواب والعقاب(٣٣)، أو تفسيره الفناء عند العرفاء بالتبدّل وانقلاب العبد للحق، أو تفسير وحدة الوجود بكون العالم أطوار ذات الحق(٣٤)، والأدهى من ذلك نسبته القول بوحدة الوجود إلى (اكسينوفانس) كزينوفانون اليوناني وغيرها من الأقوال، وهي أقوال تمثل ـ في الغالب ـ فهمه الخاص لها، لا نصوصهم الصريحة.

ومرجع ذلك كلّه اعتباره الفلسفة والفلاسفة حزباً واحداً من سنخ واحد، أساسه القول بمقولات مثل القدم الزماني للعالم، وكون الواجب غير مختار، وأن الإنسان مجبر وغيرها... وهذا ما أدى ـ برأيه ـ إلى ظهور الماديين، كما سنتحدّث عنه لاحقاً.

وجود أقوال شاذة ونادرة في المعارف الفلسفية

١ ـ مباينة ذات الحق للوجود، وإمكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، أو نفي الوجود والعدم في مرتبة ذات الحق، واستنتاج أن ذاته تعالى ليست بمصداق لحقيقة الوجود(٣٥)، كما أشرنا إليه آنفاً.

٢ ـ رفضه الكامل لمبدأ العليّة، وكذلك مبدأ السنخية بين العلّة والمعلول، مثل السنخيّة بين الله والعالم، مستدلاً بنشوء شبهة الماديين في قولهم بمادية واجب الوجود من المبدأ الأخير(٣٦).

٣ ـ القول بعدم تجرّد النفس(٣٧).

٤ ـ القول الصحيح في مبحث الوجود أنه:

مفهومه من أغلط الأشياء   وكنهه في غاية الجلاء(٣٨)

إلى العديد من المسائل الأخرى التي يمكن المناقشة في صحّة كل واحدة منها وسقمه.

ومن الطبيعي أن لا يكون الاعتقاد بأقوال نادرة نقصاً في حدّ نفسه، يعاب عليه الكاتب أو يؤاخذ عليه المفكّر، لكن مع الأخذ بعين النظر ما ذكر آنفاً مما اعتبره الإصفهاني معارف أساسية، تتضح مرةً أخرى ضرورة المعرفة الدقيقة بالدراسات العقلية والعلوم الفلسفية حتى لمن ينكرها، بغية تكوين صورة منسجمة وصحيحة للرؤية الكونية، وأعتقد هنا أن على التفكيكيين أن يمارسوا تفكيكاً آخر، ألا وهو التفكيك بين عقائدهم وأفكارهم وبين واقع المعارف الوحيانية والعقائد النبوية والولوية، تلك المعارف المقدسة والمعصومة عن الخطأ، وهو ما يستدعي قدراً من الاحتياط.

نعم، يمكن أن يقال: إن ما جاء في كتاب الإصفهاني هو في نفسه محل بحث وجدل دائر بين التفكيكيين أنفسهم، وأنها لا تعبّر ـ بالضرورة ـ عن رأي الجميع، هذا بالإضافة إلى أن الخطأ قد يكون ناتجاً أحياناً عن تطبيقات القواعد المشار إليها لا القواعد نفسها، لكننا ـ ودون الخوض في نقاش القضايا المشار إليها أعلاه ـ نكتفي بتعليقين اثنين:

١ ـ علينا أن لا ننسى أن من جملة انتقادات هذه المدرسة لغيرها بروز التشتت في العقائد، والاختلاف بين أتباع المدارس العقلية والعرفانية، ومن الواضح أن مثل هذه النتيجة يعتبر نقضاً للغرض بالنسبة للتفكيكيين، فهم لم يتعدّوا هذا الإطار.

٢ ـ الاحتمال الأقوى من بين الاحتمالات والجواب الأمتن من بين الأجوبة يكمن في عدم إمكانية إعمال هذه المنهج المعرفي التفكيكي؛ لأننا رأينا أن تأثير البناءات الفكرية المسبقة في الاستنتاجات الدينية، وتأثير العلوم العقلية واليقينية في الاجتهاد الديني، بات من القضايا الراسخة غير قابلة للإنكار.

دراسة إجمالية لموسوعة الحياة، المفارقة التفكيكية

بعد التأمل والدقة في مجلدات كتاب الحياة لمؤلّفه الأستاذ محمد رضا الحكيمي و... يبدو لنا بوضوح دور البناءات الفكرية المسبقة وتأثير الأصول الموضوعة في اختيار الروايات وترتيبها، وإعادة تشكيلها، وفي نهاية المطاف في كيفية تفسيرها

وطريقة ربط المصادر الشرعية مع بعضها، إننا نلاحظ أحياناً أن الحكيمي ينتقي من بين كمّ هائلٍ من الروايات ـ والتي قد تكون متعارضة ـ روايةً مؤيّدة لوجهة نظر خاصّة ـ بقطع النظر عن موضوع السند ـ كما يقدّم أحياناً روايةً خاصّة بوصفها مبدأ عامّاً ومرجعاً ومعياراً تقاس على ضوئه سائر الروايات، فنجده مثلاً جعل مبدأ عدم الفقر أو المساواة مبدأ عاماً كلياً، بوصفه روح الأحكام الإسلامية، ثمّ صيّره أساساً لقبول أو رفض أو ترجيح أيّ رواية. والسؤال الرئيس هنا: لماذا لم ينتبه سائر الفقهاء إلى هذا الأصل أو مع الانتباه إليه لماذا لم يتعاملوا معه بتلك المنزلة وبذلك القدر الرفيع؟![٣٩].

ويستفيد الحكيمي أحياناً من روايات غير مسندة، كما حصل في اعتماده أحياناً على كتاب غرر الحكم، مثل «العدل حياة الأحكام»، وذلك لأجل صياغة قانون أوّلي عام في الأنظمة السياسية والاقتصادية والقضائية، ومن الواضح أن هذا النوع من التوظيف لا يخدم سوى في تأييد ذلك المبدأ العام الذي يملك في حدّ نفسه مصدراً آخر يكمن في الحسن العقلي وحكم العقل و... وهذا هو ما يحكي عن رؤية مسبقة حملها الذي قام باختيار النصوص وتفسيرها طبقاً لمعاييره، تلك المعايير المتصلة بقضايا مثل التحسين والتقبيح العقليين ومسألة العدل وغير ذلك.

ولمزيد من التوضيح نذكر هذا المثال: إذا حاول فقيهٌ مناقشة بعض النتائج المتوصّل إليها في المباحث الاقتصادية لكتاب الحياة، مثل رفض إمكانية تحصيل الثروة المفرطة في المجتمع الإسلامي، وحاول أن يبيّن ـ من جهات مختلفة ـ مخالفة هذا الأصل للإسلام؛ انطلاقاً من ضعف مستنداته، أو معارضته لقاعدة اليد، أو مثل «الناس مسلّطون على أموالهم»، أو ذهب إلى القول بأن الفقر والتمييز من المقدَّرات الإلهية، ومن جملة موارد الامتحان والاختبار، وأن محو الفقر ليس وظيفة الدين ولا الأنبياء، وغيرها من الاستدلالات.

هذا الفقيه قد يقال له في مقابل ذلك: «وهل أن تجويز الفقر وتعميق الهوّة الطبقية تنسجم مع روح الإسلام؟! وتتوافق مع العدالة الاجتماعية؟! المسألة الهامّة هنا تكمن في مقولة روح الإسلام، إنها مقولة نابعة من توقعات هذا الفقيه من الدين وما يراه له من مساحة، ودوره في الحياة والتاريخ والإنسان، ومسؤوليته عن تأمين السعادة

والتكامل الروحي والمعنوي، وتلبيته الرغبة الفطرية للعبادة والتقديس، واستجابته لنداءات الفطرة الأخرى كافّة، مثل نداء العدالة، وإقامة المجتمع السليم، وتأمين الرفاهية وغيرها...

هذه المقولات كلّها تمثل مجموعةً من الأسس القبلية والأصول الموضوعة التي تشكّل بدورها الرؤية الكونية والقراءة الفلسفية للعالم، ولرسالة الدين ونداء التوحيد، فقد يكون الطرف المقابل قائلاً بالحسن والقبح الشرعيين، وأن الخير والحسن هو ما جاء به الدين، أو ما فهمه هو من الدين، حتى وإن كان تجويز الفقر والسماح بالاستبداد، وبهذه الصورة يتضح جليّاً دور الرؤية الكونية والقراءة الفلسفية والنظام الفكري في صياغة استنباطات الباحث الفقهية، فما بالك باجتهاده العقدي والقرآني؟!

ولابد لنا في هذه المناسبة من الإشارة التوضيحية إلى أن ما ذكر من مواقف هنا لا يعتبر تنقيصاً من كتاب الحياة القيّم ولا حطّاً من قَدر مباحثه، بل شرحاً لواقع طبيعي يتحكّم بجهد الباحثين، ولو من سبيل غير شعوري، ليس في كتاب الحياة فحسب، بل في كل عملية تأليف أو تصنيف تهدف شرح الإسلام وتحديد مواقفه أو مواقف المذهب الشيعي، فالمطلوب أن يعيَ الإنسان هذا الأمر الطبيعي ولا ينكره نتيجة سهوٍ أو غفلة.

ونحاول هنا نقل بعض النماذج من موسوعة كتاب الحياة، تدلّنا بوضوح على دور العلوم القبلية والرؤية الكونية الخاصّة بالفرد المجتهد في المصادر الإسلامية، وهي نماذج اخترناها من المجلد الثالث من هذه الموسوعة(٤٠):

١ ـ جاءت الشرائع الإلهية لبناء المجتمع الإنساني الذي لا يعرف غير العدالة، ولا يقوم بغير القسط(٤١).

٢ ـ المشكل الأساس بالنسبة للإنسان على مرّ التاريخ هو الظلم الاقتصادي، لا الظلم السياسي أو الاجتماعي(٤٢).

٣ ـ يعدّ المال في الدين الإسلامي قواماً للشعب، والخبز سبباً لإقامة الصلاة وأداء الصيام والحجّ وسائر الواجبات؛ لذا ورد عنهم عليهم السلام: لولا الخبز ما صلّينا،

وعليه فالخبز عمود الصلاة، والصلاة عمود الدين، وعمود ما هو عمود كلّ شيء، يكون عموداً لكل شيء، وعليه: لا دين بلا مال أو خبز[٤٣].

٤ ـ يضفي الإسلام على الاقتصاد نوعاً من الأصالة، ويتصدّى لتأمين معيشة الشعوب، وخبزها، وتعديل علاقاتهم المالية[٤٤].

لقد عدّد الحكيمي عشرين مورداً تقريباً[٤٥] ينبغي على الفقيه والعالم الاقتصادي الالتفات إليها قبل إصدار أي فتوى اقتصادية تهدف بناء نظام إسلامي، ولو تأمّلنا في هذه الموارد العشرين لتأكّد لنا ما نحن بصدد تأكيده فعلاً، فليراجع.

ولكي نطلع على المنهج الذي اعتمده الحكيمي في تأليف موسوعة الحياة نذكر أنه يتعرّض في كل موضوع إلى:

١ ـ الكتاب، ٢ ـ الحديث وعنوان المطلب. ٣ ـ قراءة الكتاب والحديث قراءة موضوعية منتظمة، بغية التدليل على أن كلّ حكمٍ من الأحكام له في حدّ ذاته مركز، كما يتصل من ناحية أخرى بسائر الأصول والأحكام، بنحو يحتم ضرورة معرفة تلك النواة المركزية وتلك الأحكام التي تدور حول المحور وارتباطاتها[٤٦].

ولدى حديثه عن الخطوة المبدئية الرابعة يتحدّث الحكيمي عن وضع الأصول الأصلية للقرآن بوصفها معياراً رئيسياً ومركزاً أساسياً تدور حوله الأحكام الأصلية والفرعية، فيذكر ـ من باب المثال ـ ثلاثة أصول قرآنية أساسية لابد من اعتبارها المعيار الفاصل في قبول الأحكام أو رفضها وهي:

١ ـ أصل تحقق العدالة والقسط. ٢ ـ أصل رفض تكديس الثروة والترف. ٣ ـ أصل الدفاع عن المستضعفين[٤٧].

ويتضح مما سبق تأثير وجهة النظر العامة للباحث ورؤيته الكونية حسب اعتراف المؤلف المحترم، يضاف إلى ذلك الدور الحتمي للعقل والمعطيات العقلية في الرؤية الكونية و..

ويؤكّد الحكيمي على ضرورة تعليم الفلسفة وتعلّمها، وكذا غيرها من شعب العلوم العقلية، وقد كتب في ذلك مقالات عدّة[٤٨]، إنه يلحّ على ضرورة اطلاع الطلاب والفضلاء في الحوزة العلمية على فروع العلوم الجديدة ومسائلها، وعلى

امتلاك الوعي اللازم الذي يتطلّبه العصر الحاضر، خاصّةً في تلك الجهات ذات الصلة بالفكر الإسلامي، فإذا كان الأمر على هذا النحو فهل سندرس هذه الفروع والعلوم بغية الجواب عنها، وهذا ما لا نراه مقصوداً للحكيمي نفسه، أم ندرسها لفتح آفاق جديدة أمام علماء الدين؛ بهدف ممارسة اجتهاد أكثر عمقاً في العقائد والفقهيات الدينية، حفاظاً على درجةٍ أعلى من حيوية الفقه وسائر شعب العلوم الإسلامية؟

وفي هذه الصورة لن يكون لمجرّد حداثة هذه العلوم وجدّتها دور في موضوعنا هنا، كما لن تأخذ ـ بحال من الأحوال ـ مكان الفلسفة والحكمة المتعالية والعرفان والكلام، وإذا جاز لتلك الإدراكات والعلوم الجديدة أن تؤثر في الفهم الديني للأفراد فإن ذلك سوف يثبت ـ من باب أولى ـ للفلسفة والعرفان، وفي كلا الحالين، فالأصل بذل الجهد لفهم القرآن والسنة بالاستفادة من الأدوات العلمية والإدراكات المتنوّعة الحاضرة لدى الفرد، وهذا أمر تكويني وطبيعي، ولا ينافي خلوص الفهم الإسلامي وأصالته، ما دمنا لم نجعل مضامين تلك العلوم هي الأصل، كما ولم نسع لإسقاطها على القرآن والسنّة.

في كتاب يحمل عنوان: «كزارشي مختصر بيرامون جلد سوم تا ششم الحياة»، أي تقرير مختصر حول المجلد الثالث إلى السادس من الحياة، تصادفنا موارد مثيرة وداعمة لما ذكرناه ومنها:

أ ـ تعريف العدل بأنه الهدف الاجتماعي الوحيد للرسل وإنزال الكتاب والميزان[٤٩]، تأثير الأصول الاعتقادية في الاستنباط.

ب ـ الاستفادة من تجارب الحياة البشرية التي أثبتت أن الدين لن يكون له معنى من دون تطبيق العدالة[٥٠]، تأثير التجارب والعلوم الإنسانية في الاجتهاد.

ج ـ التأكيد على ضرورة تكوين مفهوم صحيح للحياة، والتطوّر، والتفاعل مع العصر[٥١].

د ـ لا ينظر الإسلام بعين الاحترام والتقدير والقداسة لتلك الملكية المفضية لتخريب العدل والإحسان؛ لأن القوانين التي تقابل الإسلام لا قيمة لها، بل الإسلام هو الحجة على هذه القوانين.

وهنا يعاد طرح السؤال نفسه: ما هو المقصود من الإسلام؟ هل قراءة خاصّة له قدّمت بوصفها تصوّراً شاملاً له؟ هذا بالإضافة إلى أن تلك القوانين والقواعد قد استحصلت من بطن الإسلام نفسه.

واستدامة للموضوع عينه يذكر الحكيمي في الحياة: «كل قانون أو عادة أو رسم لابد أن يكون خاضعاً وتابعاً للأهداف الأصلية للإسلام وتوجّهاته الثابتة في بناء المجتمع، وإعادة تشكيل الإنسانية وفقاً للمثل العليا للإسلام في عالم الإنسان»(٥٢).

هـ ـ إنّ حرمة كثرة الأموال وتكاثر الثروات وتكديسها حرمةٌ ذاتية، مع قطع النظر عما يلحقها من حرمات عرضية أيضاً.

و ـ إسقاط المال التكاثري عن أحكام المالية وحقيقتها(٥٣)، ويشير الحكيمي ـ بعد بيان هذين الحكمين ـ: «موقفي الشخصي أنه يمكن استنباط كلا الحكمين بالتدقيق في آيات الباب وأخباره، مع الأخذ بعين الاعتبار العمومات والإطلاقات والأصول، مثل أصل إقامة القسط، وأصل نفي الظلم، وأصل إمكان العيش للجميع، وحرمة احتكار الأموال وكنزها»(٥٤).

ونشيد هنا بنزوع الحكيمي الرفيع ناحية مبدأ العدالة، واهتمامه المميّز بروح النص والشريعة.

وأحاول هنا ـ ودون مناقشة صحّة ولا سقم نتائج اجتهاده ـ أن أطرح بعض الأسئلة حول توظيف المدرسة التفكيكية نفسها للعلوم العقلية وسائر العلوم البشرية:

هل هذا الاجتهاد الفقهي ناتج فقط عن الرجوع للآيات والأحاديث، بمعنى اتّباع المنهج عينه الذي سلكه سائر الفقهاء فوصلوا به إلى نتائج مخالفة، أم أن تلك الاجتهادات حصلت نتيجة مدّ يد العون للعقل وسيرة العقلاء، والكثير من الأحكام القبلية الحاصلة من العقل أو المستنبطة من العلوم القبلية، إنسانيةً كانت أو غيرها؟

أعتقد أنه يتعسّر دون تكوين مفروضات فكرية مسبقة ـ كالتي سيأتي ذكرها ـ الوصول لهذا الاجتهاد الذي أظهرته موسوعة الحياة، لا بل يتعذر، وهذه المفروضات هي ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ:

١ ـ الحسن والقبح العقليان، أي حسن العدل، وأن الاسلام يحكم بما هو عدلِ في الواقع.

٢ ـ قاعدة اللطف.

٣ . إثبات وجود ملاءمة وارتباط وانسجام بين الروح والبدن، وكذا بين احتياجاتهما ومقتضياتهما، كما وإثبات وجود علاقة متوازنة بين المعنويات والماديات.

٤ ـ الاعتقاد بالمجتمع بوصفه كلّاً حقيقياً، وأن حياته أو موته ظواهر واقعية.

٥ ـ إثبات سعة أهداف الأنبياء ووظائف الدين، تبعاً للحاجات الرئيسية للإنسان؛ بغية الوصول لرقيّه المادي والمعنوي.

٦ ـ افتراض معيار محدّد لتعيين أصالة مجموعةٍ من الحاجات البشرية.

٧ ـ القول بالحقوق الإلهية أو الطبيعية للإنسان.

٨ ـ منافاة تكديس الأموال للتنمية المعنوية والأخلاقيّة.

نتيجة وخلاصة

يمكن أن نعرض بعض تأملات هذه المقالة حول المدرسة التفكيكية في نقاط محدّدة:

١ . الخلط بين مقامي الثبوت والإثبات، في مسير الفعل المعرفي الوحياني والعقلاني والشهودي.

٢ ـ استحالة التوصية بضرورة حذف جميع المعلومات والأصول المسبقة، حتى وإن كانت يقينيّةً وعقلية، بغية فهم الآيات والأحاديث، والغفلة عن كيفية نفوذ المبادئ والبناءات العقلية في منهج الاجتهاد الديني.

٣ ـ استحالة إقصاء الفعل التأويلي نظريّاً وعمليّاً، بما يعني حمل بعض النصوص على خلاف ظاهرها، وهو أمر لا مفرّ منه.

٤ ـ وجود بعض الإبهام حول موارد تعارض العقل والنقل.

٥ ـ عدم تقديم المدرسة التفكيكية ضمانات عملانية لرفع الاختلافات الدينية الحاصلة.

٦ ـ عدم نجاح رادة التفكيك ولا أنصاره في بلورة آرائهم عملياً.

* * *

الهوامش

١ ـ هذا المعنى للتفكيك بينه المرحوم القزويني في بيان الفرقان١: ٧، ٨. بهذا الشكل: على الرغم من وجود فلاسفة وعرفاء موالين للأنبياء، إلا أن قصدنا الرئيس يتجلّى في أن لا نعتبر النبيَّ والمبعوث الإلهي حكيماً ولا عارفاً بالمعنى المصطلح عليه، كما نؤكّد على أن طريق الأنبياء عليهم السلام يختلف في فهمه للحقائق عن سبيل الحكماء والعرفاء، كما يختلفان ـ أي العرفان والفلسفة ـ فيما بينهما في آليات تحصيل المعرفة وبلوغها؛ إذ يركّز أحدهما على العقل لكشف الحقائق، بينما يعتمد الثاني على الكشف والعرفان والرياضة. وهذا هو مرجع تصديق جماعةٍ من الحكماء بالأنبياء، إذ يرون ـ مقرّين ـ أنّ إدراكهم لعلومهم كان حصولياً، بينما كانت علوم الأنبياء حضوريةً، يطلقون عليها مصطلح الوحي، وهي علوم لا يمكن لأيّ شخص الاطلاع عليها ما لم تحصل له عياناً، وهكذا اعتبر العرفاء الوحي درجةً أعلى من مكاشفاتهم وأرقى من مشهوداتهم، ورغم ذلك، وخلافاً لأصحاب المدرسة التفكيكية، لا نجد أحداً من الفلاسفة والعرفاء يقرّ بمخالفة نتائجه لصراط الأنبياء ومعارفهم المستمدّة من الوحي، بل نرى أكثرهم يرى اتّباع الشرع شرطاً أساسيّاً وخطوةً حاسمة في اتجاه كسب الكمالات الروحية، ونيل المعارف العليا.

٢ ـ تقف المدرسة التفكيكية على الطرف المقابل لنظرية القبض والبسط، وتقع الرؤية التي أسميناها سابقاً بالرؤية الدمجية التوليفية الاتحادية بمثابة الحدّ الوسط المعتدل بين الفريقين، ومن باب أن الأشياء تعرف بأضدادها نشير هنا ـ بشكلٍ مختصر ـ لنظرية القبض والبسط، مع نبذة من الانتقادات التي وجّهت إليها.

وخلاصة هذه النظرية كما بينها مبتكرها (الدكتور عبد الكريم سروش) كالآتي:

توجد لدينا ادعاءات متعدّدة:

أولاً: لا يوجد أيّ فهم للدين لا يستند إلى معارف وأفهام خارجية.

ثانياً: إذا كانت الأفهام الخارجية متحوّلة فسيكون الفهم الديني متحوّلاً تبعاً لذلك، وإذا كانت ثابتةً فسيثبت الفهم الديني أيضاً.

ثالثاً: الأفهام الخارجيّة متحوّلة، وهذه القضايا الثلاث كلّها كلّية، راجع: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت: ٨٠، وبعبارة أخرى: لهذه النظرية ثلاثة أركان: أ ـ التوصيف، ب ـ التبيين، ج ـ التوصية، إذ إنها تخبر أولاً عن تكامل الفهم الديني (التوصيف)، وتسعى ثانياً إلى تبيان سرّ هذا التحوّل والغور في أسبابه (التبيين)، وتشجّع ـ ثالثاً بناءً على ما سبق ـ الضائعين على ساحل البحر للغوص في العمق، وتوجيههم ناحية إكمال معرفتهم الدينية (المصدر نفسه: ١٥٧)، ثم تعرض هذه النظرية أطروحةً مترامية الأطراف؛ إذ ترى:

أولاً: أن كلّ الأفهام البشرية في حالة تغيير.

ثانياً: كل تغيير سيطرأ على المعارف البشرية سيؤدّي بالضرورة لتغيير المعرفة الدينية، حتى وإن كان محدوداً.

ثالثاً: سرّ هذا التغيير هو الارتباط الموجود بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية.

هذا، وقد جوبهت أركان هذه النظرية وخاصّة كليّة المقدمتين: الأولى والثانية، بانتقادات من جانب مجموعةٍ من المفكّرين (يراجع الكتب الثلاثة التالية: المعرفة الدينية [لاريجاني]، قبض وبسط در قبض وبسط ديكر [لاريجاني]، شريعت در آينه معرفت [جوادي آملي]).

وقد طرح بعض الناقدين تصوراً خاصاً حول ارتباط المعارف الدينية بالمعارف البشرية، بحيث يصعب على محقّق في العلوم الإسلامية أن يخالفه، ومفاد هذه الأطروحة هو: إن المعارف الدينية بما تعنيه من فهمٍ للكتاب والسنة تستند إلى معرفة أو معارف بشرية، ولكن ليس إلى كلّ المعارف البشرية، هذا بالإضافة إلى أن هذا الاستثناء يتمّ من خلال قناة خاصة... وليس من الصحيح أن نعتبر أن كل معرفة جزئية ضمن علم معين تستند إلى كلّ المعارف الخارجية، ففي هذه الأطروحة لا يقرّ بتحوّل كلّ المعارف الدينية، لأن انبناء المعارف الدينية على بعض المعارف البشرية يستلزم تغييرها دائماً (قبض وبسط در قبض وبسط ديكر: ٩)، ومن جملة الانتقادات الواردة على نظرية القبض والبسط أن الحكم الكلّي لا يثبت بالاستقراء الناقص، كما أن مدّعى الوصول لفرد العلم بالذات لا يمكن الجزم به لأن باب الاحتمال مفتوح امام تدخل خصوصيات وصفات جانبية مغفول عنها في خضم بحث مسألة علمية خاصة تبعد الباحث عن الوصول لفرد العلم بالذات، وفوق كل هذا لا نرى تحققاً للربط المنطقي بين الادعاء المذكور في مورد الوجودات مع تلك التوصية في ما يخص الواجبات، التي تفرِض على عالم الدين الاطلاع على كل العلوم، وحتى مع تسليمنا بصحة استنتاج تلك التوصية لا نرى تحققاً لثمرة معينة، فهو من باب التكليف بالمحال وبما لا يطاق، فالاطلاع المقبول على العلوم - سواء كانت عقلية أو نقلية أو تجريبية أو إنسانية أو أدبية... - لا يتسنّى لأحد مع الأخذ بعين الاعتبار اتساعها وتشعّبها المذهلين.

٣ - وكما أسلفنا، فإن المقصود من التأويل أي حملٍ للفظ على خلاف ظاهر معناه، لا بمعنى الحقائق التكوينية التي تقع بإزاء القرآن، فيشمل أيضاً بيان باطن القرآن الكريم، ولمزيد من التوضيح لمعاني التأويل، ومبدئه، وقواعده عند العرفاء يراجع مقالة: مكتب استاد جوادي آملي، كيهان انديشه، العدد: ٢٩.

٤ - فعلى ما قيل، حتى أنصار الاتجاه الظاهري مثل أحمد بن حنبل لم يجدوا مفرّاً من تأويل الأحاديث في ثلاث موارد، راجع: كتاب شرح الأسماء الحسنى، للملا هادي السبزواري: ٨١، طبع ناصري، تحت عنوان: ما من مذهب إلا وللتأويل فيه قدم راسخ.

٥ ـ وحيث كان الشهود حالةً ذاتية وشخصية، تبقى معطياته حجةً على المشاهد نفسه ما دامت بلغت به درجة اليقين، ومن ثم ليس من الضروري أن تكون حجةً على غيره ممّن لم تحصل له المشاهدة عينها.

٦ ـ يراجع: داريوش شايغان، هنري كوربان، آفاق الفكر الروحي في الإسلام الإيراني: ٤٤، ترجمة: باقر پرهام، نشر آكاه.

٧ ـ فعلى سبيل المثال: ماذا سيكون موقفكم إذا افترضنا ظهور آية أو رواية صحيحة السند في عصيان الأنبياء عليهم السلام أو سهو النبي عليه السلام أو تحريف القرآن، أو وجود رواية أخرى تدلّ على ثبوت الإرادة المتجدّدة والحادثة لذات الحقّ تعالى، أو عندما نواجه ظهور حديث في صحّة إعادة المعدوم، أو التناسخ، أو جملةٍ من المطالب الأخرى التي تكون بملاحظة لوازمها وملزوماتها أو حدودها الوسطى مغايرةً لأحد الأصول المسلّمة العقلية. فهل يوجد طريق آخر غير التأويل وحملها على المعاني الصحيحة أو ردّ علمها إلى أهلها ووضعها بعيداً عن مجموعة الروايات التي تبيّن القضايا الاعتقادية؟ هل تعتقدون بمفادها من باب التسليم والانقياد، وتصرّون على أن المصادر النقلية هي المصادر الوحيدة الخالية من الأخطاء؟

٨ ـ مجلة: كيهان فرهنكي: ١٠، السنة ٩، العدد ١٢، لقد أقرّ الحكيمي بصواب العمل بالتأويل في مواضع معدودة، ولما كان يرى أن استبعاد التأويل حكمٌ عقلي، وما كان كذلك فلا يقبل التخصيص، كان من الضروري له أن يملك تصوّراً يفسّر لنا عمله بالتأويل في تلك المواضع المعدودة، فلو رجع تبريره إلى عدم الانسجام مع ضروريات الدين أو إلى عدم التوافق مع أصول موضوعة خاصة، عقلانية أو غيرها، فمن الواجب عليه ـ إذاً ـ تعميم هذا التبرير إلى كلّ الحالات المماثلة.

٩ ـ يراجع: مجلة كيهان انديشه: ١٧ ـ ١٩، العدد ٣٩، مقالة: در مكتب استاد جوادي آملي؛ ولمزيد من المراجعة والتعمّق في مسألة التأويل وموارد جوازه أو عدم جوازه، يفضل الرجوع إلى كتاب الميزان٣: ٣١ ـ ٦٤؛ وأيضاً: رسالة قواعد التأويل للغزالي؛ ورسالة قواعد التفسير للمرحوم التنكابني؛ وكتاب قرآن پژوه لبهاء الدين خرمشاهي؛ ومقالتي: «تأويل» و«آيا تأويل قرآن را فقط خدا من داند؟»؛ ومقالة: «تأويل وحكمت معنوي إسلام» لمؤلفها هنري كوربان، والموجودة ضمن كتاب «مباني هنر ديني»، من إصدارات منظمة الإعلام الإسلامي؛ ويراجع أيضاً: مبحث بطون القرآن في كتب علوم القرآن.

١٠ ـ يراجع تفسير صدر المتألهين٧: ١٢٤، ١٢٥؛ وشرح أصول الكافي: ٤٣٨؛ ومقدّمة كتاب الحجّة؛ والميزان٥: ٢٠٥ و٢٥٥، وج١: ٤٢١، وج٧: ٣٢٦؛ وكتاب شريعت در آينه معرفت للأستاذ جوادي

آملي؛ وأيضاً يراجع كتاب روش علامه طباطبائي در الميزان، لمؤلّفه علي الأوسي، ترجمة مير خليلي، مبحث الجنبة العقلية في الميزان: ٢٤١ ـ ٢٨١.

١١ ـ مجلة كيهان فرهنكي، العدد الخاص بالمدرسة التفكيكية: ٢١، السنة ٩، العدد ١٢.

١٢ ـ المصدر نفسه: ٩.

١٣ ـ أضف إلى هذا، إنّ ما يطرح أحياناً بوصفه تأويلات للعرفاء ليس في الحقيقة سوى إدراك بمقتضى الحال، وسنخ حوار معنوي وروحي مع القرآن الكريم، أو مجموعة إلهامات حصلت لهم أثناء تعاملهم مع القرآن، وظاهر الأمر خلوّه من أي إشكال ما داموا لم ينسبوا مضامين ما وصلوا إليه إلى الله تعالى، مع عدم علمهم بالمراد الحقيقي للقرآن، طبعاً قد نجدهم في بعض المواضع يعتبرون فهمهم للآية باطناً لها أو تأويلاً أو تفسيراً رسمياً، وهنا علينا ممارسة تقويم علمي لآرائهم، حالهم في ذلك حال غيرهم من المفسّرين، وهدف هذا التقويم العلمي الحكم على تأويلاتهم بالصحّة أو السقم عبر إعمال قواعد التأويل والتفسير.

١٤ ـ وقد تفضل العلامة الطباطبائي بالقول في هذا الخصوص: «توجد مجموعة من القضايا التي لا يساورنا أدنى شك في صدقها، ونقبلها بالضرورة، بحيث تكون هذه الإدراكات والتصديقات عقلاً قطعياً، ومعنى حجيّتها قبولنا الحتمي بها، فإذا طلبنا من خلال هذه المعلومات البديهية والضرورية دفع مجهول من مجهولات مسائل المبدأ والمعاد، وكليات الخلقة فإننا نطلق على هذا البحث اسم البحث الفلسفي، وبناءً عليه، ليس بإمكان أي دين أو مذهب أو منهج نظري آخر أن ينفي حجيّة العقل القطعي، وحقه في البحث الفلسفي، لأن مؤدى هذا الرفض ـ إن حصل ـ إبطال حقانيّته الخاصة، باعتبار قيامها بحجية العقل القطعي»، كتاب الشيعة١: ٢٢٧.

١٥ ـ إن هذه الدعوة في المدارس العرفانية إنما تتصوّر بعد تحصيل القرب بالنوافل؛ لأن الإنسان في تلك المرحلة سوف يبصر من خلال الرؤية الإلهية لا البشرية، وسيدرك ـ تبعاً لذلك ـ الدين كما هو في اللوح المحفوظ، إدراكاً شهودياً حضورياً بالسمع والبصر الإلهي، لا عبر القواعد والمناهج المعرفية الخاصّة باكتساب العلوم الحصوليّة.

١٦ ـ كيهان فرهنكي، مصدر سابق: ١٠.

١٧ ـ إن رعاية كلا المنهجين لا تستلزم تعارضاً، من هنا كان ترجيح العلامة الطباطبائي منهجَ تفسير القرآن بالقرآن على التفسير الروائي والعلمي في مقدمة تفسير الميزان، وفي كتاب القرآن في الإسلام، ويعني ذلك حمل المفاهيم والمصطلحات القرآنية على المصطلحات العلمية، كما هي الحال مثلاً في مسألة الخلق والأمر والسماوات والروح و... بدون استناد للقرآن ولا استنطاقٍ له، وهذا هو ما يصدق عليه عنوان التفسير بالرأي، إلا أنّ هذا لا ينافي الاستفادة من المباحث العقلية

والفلسفية في تشريح المباحث التفسيريّة، وهذا ما فعله الطباطبائي في مواقف كثيرة من الميزان؛ إذ نجد عناوين مثل: بحث فلسفي، بحث روائي، وغيره، هذا بالإضافة إلى ما أشار إليه هو نفسه من اختلاف بين الأمرين المذكورين في حاشيته على الكفاية، فراجعها (١: ١٦٣، ١٦٤).

١٨ ـ للمزيد من الاطلاع، يراجع مقالة الكاتب في مجلة كيهان انديشه، العدد ٤٧: ١٤٢.

١٩ ـ مجلة كيهان فرهنكي، السنة ٩، العدد ١٢: ٧ بتصرّف واختصار.

٢٠ ـ راجع: ابن تركة، تمهيد القواعد: ٢٥٦ ـ ٢٧٥؛ ورسالة ما لا يعوّل عليه، لابن عربي، وغيرها من الكتب في العرفان العملي، ومن جملتها: مرصاد العباد، مصباح الهداية، منازل السائرين...

٢١ ـ وبالإضافة إلى ذلك، اعتبر العلامة الطباطبائي الروايات والأخبار مؤيّدات وشواهد ملهمة في المجال العقدي، خاصة وأن ظواهر القرآن الكريم ذات أوجه ومحامل متعدّدة، أضف إلى ذلك كثرة ما يراد بالروايات غير ما يفهمه العرف، كما وفيها مواضع تحتمل التقية، أو مراعاة فهم المخاطب، أو الظروف الزمانية، علاوةً على النقل بالمعنى من جانب الراوي، وعدم ضبطه للكلمات أو المعاني، وإذا أمكننا استبعاد هذه الاحتمالات في الفقه والعلم بالتكليف الظاهري عبر أصالة نفيها وعدمها، فإن ذلك لا ينفع في المجال العقائدي بعد أن كان بحاجةٍ إلى يقين، راجع: الميزان٤: ١١٩، وج٥: ٢٦٥، وج٦: ٥٧؛ وله أيضاً: حاشية الكفاية: ١٨٥ و١٩١.

٢٢ ـ رضا استادي، بيرامون مكتب تفكيك، كيهان فرهنكي، السنة العاشرة، العدد ٩: ٤٤ [والمقال منشور في هذا العدد من نصوص معاصرة، التحرير].

٢٣ ـ راجع: القزويني، بيان الفرقان ١: ١٣.

٢٤ ـ المصدر نفسه: ٨، ٩.

٢٥ ـ الشيخ رضا استادي، بيرامون مكتب تفيكيك، مصدر سابق: ٤٢.

٢٦ ـ الميرزا مهدي الإصفهاني، أبواب الهدى: ٢٦، ويلاحظ له أيضاً ابتكار آخر للنظرية في مباحث النفس والمعرفة من المصدر نفسه: ٩ ـ ١٢.

٢٧ ـ أورد الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني ـ في دراساته التي تناولت نقد تهافت الغزالي ـ بعض الانتقادات على آراء الإصفهاني، فراجع مجلّة كيهان انديشه، الأعداد الأولى، سلسلة مباحث نقد التهافت.

٢٨ ـ راجع: أبواب الهدى: ٣٥، وسيأتي المزيد من التوضيح في هذا الخصوص، وكمثال راجع الكتاب نفسه: ١٦ في خصوص الاستدلال على الذات الإلهية على نحو التذكّر.

٢٩ ـ ثمّة نتيجة هامّة لهذا البحث تكمن في ضرورة اعتماد منتهى الاحتياط في نسبة الكفر للآخرين وإخراجهم عن الدين وذلك أنه: أولاً: يصعب على الإنسان أن يقدّم صورةً عن الذات الإلهية

وسائر المبادئ الاعتقادية تمثل التصوّر الكامل والإدراك النهائي للحق تعالى. وثانياً: لا يحق لنا إخراج شخص من الإسلام بلحاظ قناعته بأمر اعتقادي تؤدّي لوازمه إلى نفي أحد الاعتقادات الإسلامية الحقة ما دام لم يلتزم هو نفسه بهذا اللازم، تماماً كما تعامل السلف الصالح مع الأشاعرة وغيرهم ضمن إطار أهل الاسلام لا الكفر، بالرغم من إفضاء بعض عقائدهم إلى نسبة الظلم والمادّية للحق تعالى، واذا ما كان الأمر غير ذلك فلن ينجو من التكفير إلاّ القليل، راجع: كيهان انديشه، العدد ٤٥: ٩٠ ـ ٩١.

٣٠ ـ المصدر نفسه: ١٥، هذا وقد أشار إلى مباينة هذه النظرية لنظرية الفلاسفة، وهي الاستدلال بالمعلومات المتصوّرة على العلة المتصوّرة من وجه، أو تباينها مع مرام العرفاء، في خصوص المعرفة الشهودية بذات الحق، لكنه لم يلتفت إلى تطابق هذه النظرية مع مذهب أفلاطون في المعرفة، كما جاء في بعض كلمات العلامة الطباطبائي.

٣١ ـ ويرى أن قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما تتعلّق بظهور حقيقة الوجود، ومعنى ذلك عدم وجود معنى لها في مقام حقيقة الوجود نفسه، وهنا نصل إلى هذه النتيجة: إن أساس المعارف الإلهية تتقوّم بالدعوة إلى الله تعالى، لا إلى حقيقة الوجود، ولا يمكن القول بأنه تعالى إذا لم يكن هو حقيقة الوجود ـ مع عدم كونه عدماً ـ فلابد أن يكون أمر ثالثاً بين الوجود والعدم، لأن موطن الوجود والعدم آيته وأثره وفعله لا ذاته، راجع: أبواب الهدى: ٤٧ ـ ٥٠.

٣٢ ـ المصدر نفسه: ١٢؛ هذا وتطرح هنا العديد من الأسئلة من قبيل: ما هو معنى الإشارات في العلوم الإلهية؟ وأيّ فرق بينها وبين الدلالة في باب الألفاظ والمعاني؟ وهل يمكن لعلم أن يستعمل فيه اللفظ من دون الإشارة إلى مطابقه؟ سواء أكان هذا المطابق ما بإزاء أو كان منشأ انتزاع، فإذا قال الفيلسوف مثلاً: العالم ممكن الوجود، فهل يقصد العالم الذهني الموجود في تصوّره أو أنه لاحظ الخارج واستعمل اللفظ والمعنى بوصفهما عنوانين مشيرين للخارج؟ الذي يبدو أن الخطأ الذي حصل كان في الخلط بين المفهوم والمصداق، وهو الذي أوجب استثناء ذات الحق من قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

٣٣ ـ المصدر نفسه: ٣٦، ٣٧.

٣٤ ـ المصدر نفسه:٢٣.

٣٥ ـ المصدر نفسه: ٤٩، ٥٠.

٣٦ ـ المصدر نفسه: ٤٥، ٥٠.

٣٧ ـ المصدر نفسه: ٣٥.

٣٨ ـ المصدر نفسه: ٤٨.

٣٩ ـ إن تكوين قاعدة فقهية عامة تتصل بها فروع عملية يرتهن بالبناءات والأصول الموضوعة التي يختارها الباحث سلفاً، وكذلك نمط رؤيته الفردية والاجتماعية، وشكل ترقّبه من الدين والشريعة، ولمزيد من التوضيح نشير إلى مقالة: «دور الرؤية الكونية للفقيه في صياغة فتاويه»، ضمن كتاب: ده كفتار، وكتاب إسلام ومقتضيات زمان، للشهيد مطهري، حديث يطرح هناك مبدأ العدالة بوصفه المبدأ المغيّب أو الغائب في أغلب الاجتهادات، فيما يملك دوراً عظيماً وقدرةً عالية على حلّ ما استعصى من المسائل الاجتماعية والحكومية، راجع: ختم النبوة، مبحث الاجتهاد والحكم الحكومتي وختم الأنبياء، وأيضاً كتاب الخاتمية، المبحث: ٨، ٩، ١٠.

٤٠ ـ ونؤكد هنا ـ خلافاً له ـ على تأثير القبليات الفكرية دون أن تخلّ بخلوص فهمه واجتهاده.

٤١ ـ محمد رضا الحكيمي و...، الحياة ٣: ٢٠، نشر دفتر نشر فرهنك إسلامي.

٤٢ ـ المصدر نفسه: ٢١ ـ ٢٢.

٤٣ ـ المصدر نفسه: ٢٣.

٤٤ ـ المصدر نفسه: ٢٤.

٤٥ ـ المصدر نفسه: ٢٣ ـ ٣٤.

٤٦ ـ وقد أضاف سماحته في الحاشية أمراً يؤدّي التأمل فيه والالتزام به إلى تأمين هدف المقالة وهو: أن مرادنا من الأصول في الكلام المذكور تلك الأصول الاعتقادية والأصول العامة التي جاء بها الدين لبناء الفرد والمجتمع، ومن الواضح ذاك الارتباط الوثيق بين أصول العقائد وزوايا الأحكام الفقهية، لأنه لا يمكن للدين الذي يعتبر العدل من الأصول الإلهية ويقرّ بعدالة الحق المتعال أن يشتمل حكماً أو تشريعاً يستتبع ظلماً، مثل تكديس الثروة والفقر، فلا يمكن للمجتهد من العدلية أن يغضّ الطرف ـ دون مبالاة ـ عن عملية استنباط تؤدّي إلى تحقيق العدالة، وبهذه الصورة ينسجم البعدان العقدي والتشريعي. (ص٣٧، ٣٨).

٤٧ ـ الحكيمي، الحياة ٣: ٣٨ ـ ٤٠.

٤٨ ـ راجع: مجلة آينه پژوهش، العدد ٢٤: ٧٠ و٧١.

٤٩ ـ تقرير مختصر: ٩٢.

٥٠ ـ المصدر نفسه: ١٠٠.

٥١ ـ المصدر نفسه: ١٠٦.

٥٢ ـ المصدر نفسه: ٨٤.

٥٣ ـ المصدر نفسه: ٦٣.

٥٤ ـ المصدر نفسه.

الإشكالية المنهجية بين العقلين، الفلسفي والتفكيكي

(نظرية المعاد الصدرائية)

القسم الثاني

إعداد وتنظيم: مهدي مرواريد(*)

ترجمة: وسام الخطاوي

مناظرة
بين الأستاذ الشيخ جوادي آملي(**)
والأستاذ السيد جعفر سيدان الخراساني(***)

تعدّ هذه المناظرة من أهمّ المناظرات التي وقعت بين التيار التفكيكي المعاصر الذي يعدّ السيد جعفر سيدان الخراساني من أبرز وجوهه ورجالاته، والتيار التوليفي السائد، القائل بمصالحة بل اندماج ــ بين الفلسفة والعرفان والنص، والذي يعدّ الأستاذ الشيخ عبدالله جوادي آملي من أكبر رجاله، وأكثرهم إسهاماً، وقد تناولت المناظرة ــ إضافة إلى بعض المداخل المنهجية ــ موضوعةً إشكالية بين الطرفين هي مسألة المعاد الجسماني والروحاني، مسلّطةً الضوء على نظرية الملا صدرا الشيرازي في هذا الموضوع.

(*) باحث في مركز البحوث الإسلامية الرضوية في مدينة مشهد.

(**) الشيخ عبدالله جوادي آملي، من أكبر أساتذة الفلسفة الصدرائية في إيران اليوم، وله شرح على الأسفار الأربعة، وتفسير للقرآن (تسنيم)، وهو من أهم أساتذة التفسير المعاصرين، حيث كان تلميذاً للعلامة الطباطبائي.

(***) أحد أبرز وجوه المدرسة التفكيكية المعاصرة، وله نقد على منهج العلامة الطباطبائي.

وستبدو للقارئ في طيّاها كيفية تعامل كل مدرسة من المدرستين مع الموضوعات العالقة بين النصّ والعقل (التحرير).

الجلسة الخامسة

اشتراك النظريات المختلفة في النتائج، صورية التماثل بين المعاد القرآني والصدرائي، المخصصات اللبية الفلسفية حاجة لفهم النص الديني...

الأُستاذ سيدان:

وصل البحث بنا إلى حيث تفضلتم بأنه قد ثبتت أحكام في الشرع للجسم الأُخروي، فيما سلبت عنه أحكام أخرى، والحكيم الإسلامي يقبل تلك الأحكام الإثباتية والسلبية معاً، ويرتضي جسمانية المعاد، وعليه، لا اختلاف بين هذين المسلكين، لكن أقول هنا: على أيّ موضوع تحمل هذه الأحكام؟

هل يقبل الحكيم الإسلامي الأحكام المذكورة على أنّ موضوعها من أجزاء هذا العالم؟ أي الجسم المعدود من أجزاء هذا العالم، أو أن موضوعها هو الموجود الذي أبدعته النفس؟

فإذا اختلف الأساس، اختلف البناء أيضاً، والمهمّ هو الأساس، وإلاّ فلو جعلنا الميزان هو الاتفاق في الأحكام، فسوف تغدو كثير من المدارس المختلفة متفقةً مع بعضها، مثل الموحّد والثانوي، فكلاهما قائل بوجود مبدأ الخير والشر، والعلّة والمعلول، إلا أنّ أحدهما يؤمن بأن الخير معلول لمبدأ، والشرّ معلول لآخر، فيما يؤمن الموحّد بانبثاق الطرفين من مبدأ واحد، وهكذا.

وكذلك الاختلافات بين الفلاسفة، فمثلاً ابن سينا، وصدر المتألهين، كلاهما له مدرسة تخصّه في كثير من المسائل، بيد أنهما يشتركان من حيث الأحكام، فكلاهما يحمل صفات الله تعالى على اسم واحد: القدير، العليم، و... والحال أنّ المدرستين: المشائية والعرفانية تختلفان في علم الله تعالى.

والأمر كذلك في مسألة المعاد، فالجنة والنار وتطاير الكتب وغيرها، جميعها أحكام يقبلها صدر المتألهين، إلا أنّ المحتوى المنظور له مختلف عما لدى الفقيه، فهو لا يستفيد من الأدلة النقلية على ذلك، وإنما هو اشتراك لفظي.

وعليه، لا يمكن القول: إنّ للإثنين وجهة نظرٍ واحدة. مضافاً إلى ذلك، وبغضّ النظر عن الاشتراك في أحكام النفس، نسأل: ما هو موضوع هذه الأحكام؟ فمثلاً نتساءل هنا في قضية الجسم المحشور: هل هو من الأجزاء العنصرية لهذا العالم أو لا؟ إنّ هذا الأمر من الحقائق التي يتحتم فهمها.

وبما أن البحث عقائدي يتطلّب الالتزام وعقد القلب، نضيف: بأيّ شيء نعتقد؟ وبما أن البحث منصبّ على نسبة شيء للشرع، فلا بد لنا من ملاحظة المستفاد من الشرع نفسه: هل المحشور البدن الصوري أو المادي العنصري؟ وذلك حتى يمكن نسبة هذا الأمر إلى الآيات والروايات.

الأُستاذ جوادي:

المقصود من اشتراك الأحكام ـ الذي جعلناه دليلاً على الوحدة ـ اللوازم الذاتية للموضوع، فإذا اتفق على كونها لوازم ذاتية، فسيغدو ذلك الشيء مقبولاً قهراً، ومعنى ذلك أنّه لا أهمية للاشتراك في الجامع الانتزاعي، ولهذا لا يمكن القول: إن «الثنوي والموحد» متحدان في الخط والمسير؛ انطلاقاً من اشتراكهما في المبدأ بعنوانه العريض.

يقول الثنوي: إن الشرّ أمر وجودي، ولهذا يحتاج إلى المبدأ مثل الخير، أمّا الموحد فيقول: إن الشرَّ أمر عدمي فلا يحتاج إلى مبدأ.

أمّا الاستناد إلى الشرع، فبما أن الموضوع من النظريات لا الضروريات، فالحدّ الوسط فيه هو الاجتهاد والنظر.

إننا نملك علماً إجمالياً واعتقاداً كذلك، يتمثل في الإيمان بما جاء به النبي ﷺ على نحو الإجمال، وهذا لا اختلاف فيه ولا نزاع، إنما الاختلاف في العلم التفصيلي، وهو تحديد ما جاء به النبي ﷺ بالضبط، والحدّ الوسط هنا هو نظر المجتهد واستنباطه.

وكما هو الحال في اختلاف أصحاب الرأي في الفروع، إلى الحدّ الذي تصل فيه الحالة أحياناً إلى المنافرة والخصومة الشديدة، كما حصل مع انتقاد الشهيد الثاني رحمه الله الشديد في رسالة صلاة الجمعة القائلينَ بعدم الوجوب، وكلّ صاحب نظر يسند نظره إلى الشريعة، فكذلك الأمر في أصول الشريعة.

فنحن نرى أنّ الآشتياني والخوانساري يثبتان بالأدلّة العقلية والشواهد السمعية تجرّد الروح، فيما ينكره في الطرف الآخر العلامة المجلسي.

وهكذا نجد لدى صدر المتألهين رأياً خاصّاً في المعاد الجسماني، فيما يناقشه الآغا علي حكيم بالقول: «إن إنشاء البدن نفسه بإذن الله غير موافق للروايات»، وهكذا وجدناه يردّ مقولة الملا صدرا ويستند إلى الحديث الشريف الذي نقله الفيض الكاشاني في تفسير الصافي: «فينتقل بإذن الله إلى حيث الروح»، أي يذهب البدن إلى جانب الروح، ويقول في سبيل الرشاد: «لم أسمع بفيلسوف إلهيّ إلى الآن أنكر المعاد الجسماني»[(١)].

فعلى هذا، لا يجرّ الحديث ـ بما هو حديث ـ الإنسان إلى الأخذ بمادية الروح، كما يقول المجلسي، ولا إلى تجرّدها، ولا تثبت الفلسفة ـ بما هي فلسفة ـ التجرّد، ولا المادية، فالموضوع نظري.

لقد قلنا في ذلك اليوم: إن المادة والهيولى ليسا أمراً عرفياً، ولا اصطلاحاً حديثيّاً، بل مصطلح فلسفي.

يقول الملا هادي السبزواري في منظومته:

إن الهيولى العم أعني ما حمل قوة شيء أثبتت كـلّ الملل

ويقل في الشرح: معناه أن الهيولى تعني «حامل القوّة، والجوهر الذي يطرأ عليه الانفعالات اتفاقية».

لقد اتفق الحكماء على أن الجسم الذي يقبل الكون والفساد، وله القوة والفعلية، هو الهيولى، أي تلك الحالة من استعداد الهيولى، غاية ذلك أن الاختلاف وقع في: هل أن الحامل للاستعداد شيء، فيما الحامل للفعلية شيء آخر ـ بناءً على أن الجسم مركّب من الهيولى والصورة ـ أو أنه لا يوجد عندنا إلاّ شيء واحد، فالشيء

الذي له استعداد الاستكمال له هيولى؟

إذا أردنا أن نقول: هل الجسم في عالم الآخرة له هيولى أو لا؟ تلك الهيولى المتفق عليها، فلا بد من معرفتها بآثارها وأحكامها، وإذا رأينا جسماً هناك لا استكمال ولا تدرّج فيه، فسوف نعرف أنه لا هيولى له، وإنما هو صورةٌ محضة.

الأُستاذ سيدان:

لا يوجد هنا اشتراك في الأحكام ولوازمها، بالمعنى الواقعي للكلمة، إنما الاشتراك في اللفظ فقط في مسألة الصراط، والميزان، وتطاير الكتب، فعندما نُقارن بين المستفاد من القرآن والحديث وما اختاره صدر المتألهين، نجد أن الاشتراك إنّما يقع في الكلمات فقط.

والمهم ـ مضافاً إلى هذا ـ معرفة هل أنّ الجسد الذي قال به الفلاسفة الإسلاميون، مع ما يظهر من الفقهاء والمحدثين، واحد أم إثنان؟ وإذا كان المقصود متعدّداً، فما هو المستفاد من القرآن والحديث؟

ثم إنّ الجسم الذي تتعلّق به الروح، هل هو من أجزاء هذا العالم العنصرية أو صورة أبدعتها النفس في ذلك العالم؟

وعليه، ليس البحث في أن الجسم الأُخروي يوجد تدريجيّاً أو دفعةً واحدة، وإنما في أن ذلك الجسم الذي وُجد دفعةً، هل هو من أجزاء هذا العالم ـ وإن تغيّرت كيفية تكوّنه وعوارضه في ظروف العالم الآخر ـ أو أنه ليس من أجزاء هذا العالم، وإنما هو مُبدع النفس؟

قلنا: إن الأكابر جعلوا هذين المسلكين مقابل بعضهما.

ويمكن ـ بغضّ النظر عمّا تقدم ـ إسناد الاتجاه الذي يستفيد حقيقة من الآيات، بعد استيضاحه الدقيق لدلالاتها، ومن الروايات بعد تماميّة سندها ودلالتها طبقاً للموازين المتعارفة، مع ملاحظة مجموع الأدلة في ذلك.. يمكن إسناده إلى الشرع الشريف.

وقد يبحث الفيلسوف الإسلامي ـ في الوقت الذي يعتقد فيه بأمر ما، ويتقيّد فيه بالشريعة، ويطّلع فيه على الأفكار والعقائد البشرية ـ في موضوعٍ ما وفقاً لهذه

المبادئ والأصول، فيتخذ لنفسه رأياً، بيد أنه ـ وانطلاقاً من اعتقاده بالشريعة ـ يراجع الأدلة النقلية أيضاً، وحيث كان قد سبق أن صاغ في عقله الموضوع وخرج فيه بنتيجة معينة، نجده يواجه أدلةً شرعية لا تخلو من التشابه والإجمال، مما يجعله يندفع تلقائياً لحمل هذه النصوص النقلية على المعنى المستقرّ في وعيه واستنتاجه، ويعتبر هذا النوع من الأدلة أدلةً أصلية، وبذلك يتخلّى عن الظواهر والمحكمات، أو يحملها على ذلك المعنى الذي صاغه سلفاً.

ومنشأ هذا النوع من الحمل، الأُنس الذهني بسلسلة من الأيديولوجيات الرائجة في الفلسفة والمذاهب البشرية، مما قد يكون في نفسها محل خلاف. والمسألة ليست مسألة كليّة عالمية...

وإذا أردنا دراسة معضلة المعاد من وجهة نظر الشريعة، فلا بد من الأخذ برؤية إنسان متعقّل دقيق، لكنه خالي الذهن من القواعد والأحكام الفلسفية الخاصة المسبقة، فيلقي نظرةً على الأدلة الشرعية؛ ليرى هل أن سبيل المحدّثين والفقهاء يعتمد على القرآن والحديث، أم منهج صدر المتألّهين؟

مثلاً قد يقال: إنه لا زمان في العالم البعدي؛ لأنه ليس هناك شمس وقمر، طبيعيّ أن محدّد الزمان في هذه الدنيا هو حركة الأرض أو الشمس والقمر، إلا أنّه يمكن وجود زمان في ذلك العالم، وإن كان معياره أمراً آخر غيرهما، أو أن الحركة موجودة، بيد أنها سريعة جداً.

أو يقال: بما أن الأشياء توجد في ذلك العالم دفعةً ودون حركة وتدرّج، فيعلم أن لها صورة، وليس لها مادة، ويبدو أن في هذا الكلام مقارنةً بهذا العالم؛ لأن الصور الخيالية فيه تقع على هذه الشاكلة، وذلك بأن تخترعها النفس دفعة دون حاجةٍ إلى تدرّج.

إذن، لا بد أن تكون الموجودات في العالم الآخر ـ كلّما كانت أكمل وأتم ـ من سنخ هذه الصور.

الأُستاذ جوادي:

الفرق بين المسائل العلمية والمسائل الأيديولوجية والفلسفية أنّ المسائل العلمية

والتجريبية تخصّ هذا العالم، فالفيزيائي ـ مثلاً ـ لا يمكنه أن يقول: إن قوانين الفيزياء تجري في العالم البعدي؛ لأنّها جرّبت في هذا العالم، وليست القواعد الفلسفية كذلك، فإن الأبحاث الفلسفية ذات طابع كلّي وعام، تدور مناقشاتها في داخل محور استحالة اجتماع النقيضين، فما كان جزئياً لا يدخل فيها، وما كان كلياً فهو يقبل التطبيق على العالمين معاً.

يقول الفيلسوف الإسلامي: إني أقبل أصل الوحي والنبوة مع القراءة الفلسفية الكلّية. إذاً فهو يأخذ الجزئيات من الوحي، ولا يبدي نظره فيها، أمّا الكليات فما كان منها مسلّماً عقلاً، فلن يكون هناك فرق فيه بين هذا العالم أو ذاك.

ولا تدفع الفلسفة ـ بما هي فلسفة ـ الإنسان إلى مخالفة الظواهر، كما هي الحال بالنسبة للمحدّث بما هو محدث، فقد أنكر العلامة المجلسي التجرّد، في قبال ما قاله بعض: إذا لم تكن الروح مجرّدةً، مثل ماء الورد في الورد، فلا يمكن إثبات عالم البرزخ، والفريقان من أهل الحديث.

فالقاعدة العامّة في دراسة معطيات القرآن والحديث تستدعي الفحص في المخصّصات اللبية، فلا بد ـ مثلاً ـ من البحث أولاً في حقيقة الزمان، فهناك خمسة عشر قولاً فيه، ومن ثمّ استكشاف قواعده العامة وقوانينه الكلية، فإذا لم توجد تلك الأحكام في العالم البعدي، فسوف نعرف أن لا زمان هناك، وما لم يوجد زمان فلن يكون للحركة وجود أيضاً، فإذا قلتم: إن هناك زمان، لكنه سريع، فهذا كلام جميل جداً، إلا أنه لا بد من إثباته، وهذا معناه أنه لا بد على أيّ حال من دراسة معضلة الزمان فلسفياً.

ويذهب الملا صدرا إلى تخيّل البعض أن الآخرة من تتمّات وذيول الدنيا، إنهم يعتقدون أن القيامة فرع مرتبط في امتداد هذه الدنيا، وهذا بالحقيقة إنكار لعالم الآخرة.

ويرى أيضاً أن ظواهر كثير من الآيات تقضي بأنّ ذلك العالم مثل هذا العالم، إلا أن عندنا أدلة من جانب آخر تصرّح بأن الجنة والنار موجودتان الآن، فلا بد من التحقيق في هذه الخصوصيات.

الأُستاذ سيدان:

حاصل ما قيل:

الحكيم يلقي نظرةً على القوانين الكلّية الفلسفية، مع ما جاء من الشرع: ولهذا قد تكون نظرته مختلفةً عن آراء الآخرين الذين لم يأخذوا بالحسبان تلك القوانين.

والخلاصة: لا بد من الأخذ بعين الاعتبار المخصصات العقلية عند الاستفادة من الأدلّة الشرعية.

أقول: إن القوانين اللبيّة قد تكون قوانين قطعية واضحة، تتفق أنظار العقلاء عليها، ولا شك هنا في انضمامها إلى الأدلة الشرعية، أمّا لو وقع في تلك القوانين اختلاف كبير، مثل الزمان الذي تفضلتم بأن فيه خمسة عشر قولاً، فهل يمكن لمثل هكذا قانون أن يكون مخصّصاً لبيّاً، نصرف به ظواهر الكتاب والسنة ونأوّلهما؟! وهل اعتمد النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام المرسلون إلى البشر جميعهم على هذه المواضيع الخلافية، ليقولوا كلاماً يريدون خلاف ظاهره أو صريحه اعتماداً على هكذا قرينة.

نعم، إذا قطع شخص بأحد هذه الأقوال، فلا يمكن القول له: إصرف نظرك عن هذا القطع، ولكن، لا بد من تذكيره بسؤال: كيف يقول صاحب الشريعة ـ وهو المعلّم والمرشد ـ كلاماً يتبادر منه معنى يفهمه العقلاء جميعاً، لكنّه اعتمد فيه على موضوعٍ مختلَف فيه بحيث يصبح كلامه ظاهراً في المعنى المنسجم مع نظرية خاصة في ذلك الموضوع الخلافي؟!...

في الختام نقول:

إذا لم يكن عندنا مخصّص لبي واضح لدى دراستنا لأيّ مذهب، فلا بد من الأخذ بظواهر ذلك المذهب. والطريق الذي يؤدّي بالإنسان إلى مخالفة ظواهر الشرع لدى اصطدامها بالقواعد العقلية، طريق غير مأمون من الخطأ.

الأُستاذ جوادي:

إذا عزم الإنسان على البحث في مسألةٍ اجتهادية، واحتمل أن تكون بعض المذاهب الفلسفية لها رأي صحيح في مقدّمات تلك المسألة، فلا يمكنه تناول الأدلة

الشرعية مباشرةً، واليقين بنسبة النتيجة ـ بمجرّد الاستفادة من الظواهر ـ إلى الشارع؛ إذ يحتمل مع ذلك وجود المخصّص اللبّي.

الأُستاذ سيدان:

نعم، يصحّ هذا الكلام إذا كانت الأدلّة الشرعية ظنيّةً، ففي هذا النوع من الأدلّة لا يمكن نسبة النتائج ـ حتى بعد الفحص عن المخصّصات اللبية ـ إلى الشارع سبحانه وتعالى على نحو الجزم واليقين، لكن فرضنا هنا يقوم على امتلاكنا أدلةً قطعيةً ـ ولو بلحاظ المجموع ـ يغدو احتمال وجود دليل عقلي قطعيّ قبالها احتمالاً غير صحيح.

[وفي ختام الجلسة أوضح الشيخ جوادي]: إن هناك أدلّةً كثيرة في مسألة المعاد، تدل ـ كما يفهم أيضاً من كلمات المحدّثين ـ على أن المحشور هو الأبدان العنصرية، ولهذا لا يلزم الفحص في هذه الجهة، لكن يمكن التوصّل إلى أدلة أخرى من قبيل: كون الجنة والنار مخلوقتين، والتي يستفاد منها مسلك صدر المتألهين، ولا بد من بحثها.

الجلسة السادسة

الجنة والنار مخلوقتان الآن أم لا، نظرية تجسّم الأعمال وعلاقتها بخلق الجنة والنار، المادة بين الاصطلاح العرفي والتجريبي والمصطلح الفلسفي.

الأُستاذ سيدان:

بعد أن تقرّر في الجلسة السابقة أن ظواهر الآيات والأدلّة الشرعية يدلّ أكثرها على كلام المحدّثين، أي أن المشحور في القيامة هم الناس بالأبدان العنصرية المادية، إلا أن هناك آيات وروايات أخرى في البين يمكن من خلالها إثبات النظريّة الصدرائيّة، وبهذا نتخلّى ـ تلقائيّاً ـ عن ظواهر الأدلة الأوليّة، وبعبارة أخرى: إن هذه الطائفة من النصوص الدينية تعدّ مفسّرةً للطائفة الأولى.

ونتدارس في هذه الجلسة هذه الأدلّة الشرعية، إن شاء الله تعالى.

الأُستاذ جوادي:

وصف الله تعالى في كثير من الآيات الجنة والنار، وعرّف بكثيرٍ من ميزاتهما وخصوصيّاتهما، فقد قال في بعض الآيات: إن الجنة والنار أعدتا للمتقين والكافرين:

﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران: ١٣٣.

﴿إِنَّ اللهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ النساء: ١٠٢.

﴿أُوْلَـئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ النساء: ١٨.

ظاهر هذه الآيات وأمثالها أن الجنة والنار بتلك الأوصاف مخلوقتان الآن، وهذا الظاهر يثبت الروايات، كالرواية التي ينقلها الصدوق رحمه الله في التوحيد وعيون أخبار الرضا والأمالي بسنده عن الهروي، قال: قلت له (للرضا عليه السلام): يا ابن رسول الله! فأخبرني عن الجنة والنار أهما اليوم مخلوقتان؟

فقال: نعم، وأن رسول الله صلى الله عليه وآله قد دخل الجنة، ورأى النار لما عُرِجَ به إلى السماء.

قال: فقلت له: إن قوماً يقولون: إنهما اليوم مقدّرتان غير مخلوقتين.

فقال عليه السلام: ما أُولئك منّا ولا نحن منهم، من أنكر خلق الجنة والنار كذّب النبي صلى الله عليه وآله وكذّبنا، ولا من ولايتنا على شيء، ويخلد في نار جهنم، قال الله عزّ وجلّ: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ﴾[(٢)].

وهناك روايات تدلّ على أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله رأى في ليلة المعراج الجنّة والنار، قال الله سبحانه وتعالى في سورة التكاثر: ﴿كَلا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ التكاثر: ٥ ـ ٦، فإذا وجدت علم اليقين فسوف ترى الجحيم، وقصّة حارثة تؤيّد هذا الأمر.

بعد هذه المرحلة، نلاحظ أن الله تعالى جعل الجنة جزاءً للمحسنين، وجهنم جزاءً للمذنبين، ثم جعل الجزاء مطاوعاً للعمل، فقال: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ النمل: ٩٠.

وعليه، فالجزاء في الأصل عملُ الإنسان نفسه، أمّا جهنم فليس حالها حال الأُمور التعاقدية كقوانين الجزاء في هذا العالم، وإذا كان عندنا دليل معتبر يثبت أن ما وراء العمل يوجد جزاء آخر أيضاً، فإنه يمكن الجمع بينهما بأن نقول: إن العمل نفسه جزاء، وجزاء آخر أيضاً من نوع القوانين الجزائية، وعلى كلّ حال، فلا شك فيما قررناه.

ونلاحظ أيضاً أن الله سبحانه قال في وصف النار وجهنم: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ الجن: ١٥، فالمجرم هو الموادّ المحترقة في النار، كما أنه هو وقودها أيضاً: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ البقرة: ٢٤، والحجارة هي الأصنام التي كانوا يعبدونها.

فعليه، يكون الإنسان نفسه ذاك الحطب المحترق، وهو الوقود. إذاً، فالإنسان في النار يحرق نفسه بنفسه ويشعلها: ﴿ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ﴾ غافر: ٧٢، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن العمل هو الجزاء.

وبناء عليه، ليست الجنة والنار موجودتين في إقليمٍ من الأقاليم الجغرافية، كما أراد بعض تصويرهما، وقالوا: ما الإشكال أن تكون في أرض لم تكتشف بعد؟!

فإذا كان نظام الجنة والنار نظاماً أخرويّاً، وهو غير النظام الدنيوي المادي، كذلك الجسم؛ فمع كونه مرئياً، لكنه لا يُرى ضمن الظروف الدنيوية.

كانت هذه خارطة البحث ومساره، والخطوط الكلّية العامّة له.

الأُستاذ سيدان:

مع ملاحظة أسلوب عرض الموضوعات على هذا النحو ـ وبغضّ النظر عن بعض الملاحظات الناقدة ـ لا يمكننا ومن هذه المقدمات استنتاج عدم مادية العالم البَعدي.

فإذا فرضنا أن الجزاء هو العمل نفسه، وأن الإنسان وقودٌ وحطب، والجنّة والنار موجودتان، بل قد رؤيتا، فلا يمكن إثبات كونهما ليستا بماديتين، بل يمكن أن تكون مادّة الآثار وخصوصيّاتها تفترق في شروط معينة، كما أن المادة في هذا العالم تفترق شرائطها في زمانين وفي مرحلتين، فتختلف أحكامها.

أمّا الانتقادات التي أشرنا إليها، فهي ما قيل: إن الجزاء هو العمل، فهل يعني

ذلك أن العمل نفسه يتحوّل إلى جزاء؟ كهاتين الركعتين من الصلاة تكونان قصراً مثلاً، أو أن عمل الخير هذا، يكون باعثاً على بناء قصرٍ بإرادة الله سبحانه؟

بالطبع هناك نحو ارتباط بين العمل والجزاء، أمّا العينية فليست ثابتة، وعلى أيّ حال لا منافاة لذلك مع مادية الجزاء، أمّا كون الإنسان وقوداً وحطباً، فليس معناه أنه لا توجد نار قبل ذلك، بل معناه: أن الإنسان يغدو وسيلةً للاشتعال وظهور النار، فهو يقع في النار فيضاعف اشتعالها، وآية: ﴿كَلا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ التكاثر: ٥، فسّرها أكثر المفسّرين بنحو آخر.، مثلاً «لو» للتمنّي، و: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ التكاثر: ٦، إخبار عن مستقبلٍ محقّق الوقوع.

أمّا رؤية النبيّ الأكرم ﷺ للجنة والنار فلا دلالة فيها على عدم المادية، فيمكن أن يكون جسم مادي لطيف مرئيّاً في شرائط العالم الأعلى، ولا يُرى في الشرائط الخاصّة الأرضية، بل إن الآثار والخصوصيات المذكورة للجنة والنار تؤيّد المادية.

الأُستاذ جوادي:

المادة التي نتحدّث عنها هنا ليست أمراً عرفياً ولا شرعيّاً، بل إصطلاح فلسفي خاص، متداول في العلوم العقلية، فهي لا تعني قابلية الرؤية واللمس، بل هي مجرّد الاستعداد.

المادة في العلوم التجريبية قابلةٌ للتبدّل والتحول، وتختلف باختلاف الحالات، لكنها بمعنى الهيولى لم تثبتها التجربة، وإنما أثبتها العقل، بمعنى أن العقل يحكم بأن الجسم العنصري لهذا العالم له في ذاته استعداد التحوّل والتبدل، فمثلاً يتحوّل اللحم إلى تراب، ويتحوّل التراب إلى نبات... تلك الجهة من الاستعداد يقال لها: الهيولى، وهي علّة قابلية، مضافاً إلى العلّة الفاعلية.

فلو فرضنا أن جسماً كان حقيقةً مجرّدة، وقد تبدّل الآن، فهل يمكن القول: إن هذا الجسم له هيولى أيضاً؟

إنّ العمل ـ كما قلنا ـ يتبدّل إلى جزاء، وليس منحصراً بالصوم والصلاة اللذان هما عمل خارجي ومادي، وإنما يشمل النيّات والاعتقادات أيضاً، فكما أن الكفر

والإيمان يتبدّلان إلى جزاء، كذلك الأخلاق الحسنة والسيئة، فإنها ليس أموراً مادية حتى نقول: إنه يمكن أن تختلف المادّة بحسب شرائط الآثار والخصوصيات.

وخلاصة القول: إنّ المادة التي يقول بها الفيلسوف لا طريق لإثباتها في ذلك العالم، نعم، لا كلام فيما لو قال شخص: نحن نسمّي كل شيء يُرى مادةً، أمّا مسألة جزاء الأعمال بالنسبة إلى الجنة، ففيها قولان، وأمّا بالنسبة إلى جهنم فقول واحد.

أحد القولين بالنسبة للجنة أن العمل الصالح يتبدّل إلى جنّة، والقول الآخر هو: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ ق: ٣٥.

أمّا بالنسبة إلى جهنم فالقول قول حاصر: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ التحريم: ٧، الجزاء ليس إلاّ العمل.

وما قلناه عن وجود الرابطة التكوينية بين العمل والجزاء، ليس معناه العلّة الفاعلية؛ لأن هذه العلّة ليست سوى الله المتعال، إنما هي الرابطة التكوينية، بمعنى اللياقة والاستعداد لصيرورة العمل جزاءً، فالوقود لا يعني الاشتعال، بل وسيلته، كعود الثقاب، وكما أن الإنسان وقود، كذلك هو حطب، ونتيجة هذين: ﴿يسجرون﴾، وهو الاشتعال.

مثال ذلك في هذا العالم ما بينه أميرالمؤمنين عليه السلام في رواية نقلها صاحب الغدير، قال:

«إنّ رجلاً أتى عثمال بن عفان... وبيده جمجمة إنسان ميّت، فقال: إنكم تزعمون النار يعرض على هذا، وأنه يعذب في القبر، وأنا قد وضعت عليها يدي فلا أحسّ منها حرارة النار.

فسكت عنه عثمان، وأرسل إلى عليّ بن أبي طالب المرتضى يستحضره، فلما أتاه ـ وهو في ملأ من أصحابه ـ قال للرجل: أعد المسألة، فأعادها، ثم قال عثمان بن عفان: أجب الرجل عنها يا أبا الحسن.

فقال عليّ عليه السلام: «ائتوني بزند وحجر»، والرجل السائل والناس ينظرون إليه، فأُتي بهما، فأخذهما وقدح منهما النار، ثم قال للرجل: «ضع يدك على الحجر».

فوضعها عليه، ثم قال: «ضع يدك على الزند»، فوضعها عليه، فقال: «هل أحسست منهما حرارة النار»؟ فبهت الرجل، فقال عثمان: لولا عليّ لهلك عثمان»[٣].

وأمّا آية: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ التكاثر: ٦، فالظاهر أنها جواب: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ التكاثر: ٥، وإلاّ استلزم الأمر حذف وتقدير أمرين: أحدهما: جواب لو، والآخر: القسم في ﴿لَتَرَوُنَّ﴾.

الأُستاذ سيدان:

صحيح أن المادة بمعنى الهيولى اصطلاح فلسفي، ولم ترد في اصطلاح الشرع والحديث، لكن مصبّ البحث هو: هل أن المحشور في العالم البَعدي هو هذا الإنسان الموجود في هذا العالم من حيث الروح والجسم، وإن اختلفت آثاره وخصوصياته عندما وقعت في ظروف أُخرى؟ أو أن المحشور هو الروح لا بجسم هذا العالم الذي هو من أجزاء هذا العالم، بل مع جسمٍ أبدعته النفس ذاتها، وهذا المقدار المستلّ من خصوصيات الجنة والنار لا ينفي الموضوع ويثبته.

أضف إلى ذلك ـ وبناءً على نظرية الملا صدرا من أن الجنة والنار قائمتان بنفس الإنسان ـ لا معنى لخلق الجنة والنار مسبقاً.

[يحتمل هنا أنه حصلت مناقشات خارجة عن المبحث، ثم أكمل الحوار بهذه الصورة].

الأُستاذ جوادي:

أتصوّر أن خلاصة ما عرض هو هذا: تدلّ الآيات والروايات أن المحشور من أجزاء هذا العالم، والآيات كثيرة في هذا الباب، ولكن قيل: لا بد من ملاحظة آيات وروايات أخرى، من جملتها مسألة الجنة والنار، وأن هذا الإنسان يشكل جنة ذلك العالم وناره، ويدخل فيهما، يعني يصبح الإنسان بصورة العمل وبصورة الصفة.

وعلى هذا، يأتي بدن زيد ـ مثلاً ـ على شكل حيواني خاص بصفة الحسد، وقد جُعلت بصورة هذا البدن، والبدن الذي تبدّل من صفة، لا يكون بدناً عنصرياً مادياً، فمثلاً الشخص الشهواني يأتي بصورة خنزير، وهو «من أُشرب في قلبه الشهوة»، أو أنّه كما قيل:

«عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة»(٤).

أليست هذه المرحلة أدقّ من المعاد؟! وقد قال الملا صدرا: إن المعنى الأول للمعاد الذي يقول به العوام أسلم من الآفات، فيما الأخير أدقّ حتماً.

الأُستاذ سيدان:

إذا لم تكن مسألة تجسّم الأعمال مؤيّدة، فلا تنافي مع أن المحشور من أجزاء هذا العالم؛ لأن المقصود من تجسّم الأعمال أن في ذلك العالم تتكوّن الصفات بصور مختلفة، وليس معناه أن الأجزاء الوجودية لهذا العالم لا تكون هناك؛ فإن هذه الأجزاء الدنيوية تعطي صورة الخنزير والنملة.

فعلى هذا، تبقى الآيات والروايات الصريحة على موضعها، وعلى فرض أن مثل هذه الأدلّة ظاهرة في مدّعى الملا صدرا، لكنها لا تقدَّم على ظهور الآيات والروايات ولا صراحتهما.

أمّا عن الموضوع الآخر الذي تفضلتم به، وهو أن صدر المتألهين قال: إن الرأي الأول الذي هو رأي العوام أسلم من الآفات، وفي الوقت نفسه يختار رأياً آخر.

فهنا نتساءل: كيف يمكن أن يقال عن رأي: إنه حقّ، وأسلم من الآفات، وفي الوقت عينه يجري اختيار رأي آخر بوصفه الرأي الأكثر دقةً؟! أفليس هذا جمعاً بين المتضادين؟!

الأُستاذ جوادي:

ليس المراد من تجسّم الأعمال خلق صورة الخنزير من الطين، ذلك أن هذه الصورة عرض، بل صيرورة الإنسان خنزيراً حقيقة، فهو إنسان لكنه أصبح خنزيراً.

إذاً، فالإنسان في أبحاث المعاد نوع من الأنواع، وجنس.

قال الله سبحانه: ﴿أُولَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ الأعراف: ١٧٩، ولسان بعض الروايات أن طائفةً في هذا العالم يأكلون النار: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ﴾ البقرة: ١٧٤.

الأُستاذ سيدان:

إذا تبدّل الإنسان واقعاً إلى خنـزير، فهذا معناه أن هذه الصورة لم تعد عذاباً بالنسبة إليه، فمع الاحتفاظ بإنسانيته السيئة، له هيئة الخنـزير، والتصوّر بصورة الخنـزير نوع عذاب له، المادة التي يمكن أن يكون الإنسان منها ـ من ناحية تشبيه روحه أو عمله بالخنـزير ـ تكون على صورة خنـزير.

وعلى كل حال، فلا منافاة مع المادية.

نعم، يمكن أن يوجد حدّ معين من النفس الخنـزيرية في الإنسان.

الجلسة السابعة

تنوّع كلمات الملا صدرا في المعاد أو تناقضها، فعلية الثواب والعقاب الأخرويين في الدنيا، الجنة والنار جسم غير مادي، شهادة الأرض على فعل الإنسان...

الأُستاذ سيدان:

من المناسب تعيين جدول للموضوعات التي طرحت سابقاً.

بعدما عُلم أن الملا صدرا صرّح ـ مراراً ـ بأن المحشور هو المعاد الجسماني والبدن بعينه، وقد اتضح أن مراده من الجسم المعنى الخاص، أي شيئيّة الشيء بصورته، صور إبداعية من قبل النفس، ومقصوده من الجسم ليس هو المتبادر إلى أنظار العموم. ولقد وصل بنا البحث إلى أن المحدّثين والملا صدرا لهما نظرتان، وقد صرّح أهل الفن بهذه الاثنينية.

وقيل: إن المستفاد من الآيات والروايات في موضوع حشر الأجساد، عين ما قال به الأعلام من قبيل: الآشتياني، والآملي، والخوانساري (قدس الله أسرارهم).

لكن القسم الآخر من الأدلة المرتبطة بخلق الجنة والنار والتي وقعت موضع البحث، قلتم فيها: إن هذه الأدلة ـ مع الالتفات إلى أن الجزاء ليس أمراً تعاقدياً، وإنما هو العمل عينه، وأن الأعمال والصفات تتجسّم، ومع الأخذ بعين الاعتبار أن العالم

البَعدي يخضع لنظام: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، أي لا مدخلية للبطء والحركة فيه ـ يمكنها ـ من بعض الجهات الأُخر ـ تأييد نظرية صدر المتألهين.

وقلنا: إن هذه لا تنافي كلام المحدّثين، وبالنتيجة لا يمكن صرف النظر عن المستفاد من الآيات والروايات.

وما سنستعرضه الآن يرجع إلى الرواية الأخيرة المشتملة على أن النبي ﷺ قد دخل الجنة في معراجه، ورأى النار أيضاً، فقد ورد في ذيل تلك الرواية أن النبي ﷺ تناول من رطب الجنة: «فتحوّل ذلك نطفةً في صلبي»(٥)، وهذه الخصوصية ـ أي التبدّل إلى نطفة ـ تتناسب تماماً مع مادّية الجنة وفواكهها، لا صوريتها. والآن، حبّذا لو تتفضلون برواية أخرى أو قرينة لبية.

الأُستاذ جوادي:

ينبغي هنا بيان نقاط ثلاث:

١ ـ تنقسم كلمات الملا صدرا في المعاد إلى نوعين:

أحدهما: ما قاله في شرح الهداية الأثيرية، وهو المتطابق مع ظواهر الكتاب والسنّة، وهو الذي قَبله بوصفه نظريةً دقيقة.

والنوع الآخر: ما بيّنه في كتبه الأُخرى كالأسفار الأربعة، وقد اختاره بوصفه النظرية الأدق.

إذن، فهناك تصور دقيق للمعاد عند صدر الدين الشيرازي، كما هناك تصوّر أدق، وقد اختار في شرح الهداية الأثيرية ذلك المعنى الذي اختاره المحدّثون.

٢ ـ كلما تقدّمنا إلى الأمام وتأمّلنا، نرى أنه لا اختلاف بين نظرية الشيرازي ـ ولو بالمعنى الأدقّ ـ وبين نظرية المحدّثين والفقهاء؛ ذلك أنهم ـ المحدثين والفقهاء ـ لم يبيّنوا اصطلاحاً خاصاً للمادة، وهم يعبّرون عنها بالجسم، ويثبتون آثاراً وخصوصيات لهذا الجسم تنطبق على الصورة التي يقول بها الملا صدرا.

٣ ـ الأدلّة تقول: إن الجنة والجحيم موجودتان الآن، وأهل الجنة الآن متنعمون، والجهنّميون الآن معذبون.

أمّا الرواية التي أشير إليها وجاء في ذيلها: «فتحوّلت نطفة»، فمعناها: تحوّلت

إلى نطفة في هذا العالم لا في الجنة، فالجنة ليست مكان نطفة، بل تنزّلت وأصبحت نطفة، فلجميع الموجودات خزائن غيبية: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ الحجر: ٢١.

ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ الحديد: ٢٥، فحالة التنزل، وبعبارة أخرى: «أنزلنا» وغيرها تشير إلى التنزيل من الخزائن، وفي الخزائن الغيبية لا يوجد كلام حول الماديات.

إن القيامة وعاء ظهور النار لا حدوثها، فالجهنمي عندما يموت ينكشف عنه الغطاء ويرى نفسه في جهنم، إنه لا يرى شيئاً جديداً: ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ ق: ٢٢، وبما أنه حطب ووقود، فهو الآن في جهنم يحترق، غايته أنه يكشف عنه الغطاء بعد ذلك.

قال تعالى في قصّة قوم نوحٍ (على نبينا وآله وعليه السلام): ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ نوح: ٢٥.

إذن، فجهنم موجودة حتى في داخل الماء، فالإنسان الذي يغرق، لو كان كافراً، يُفتح له باب من جهنم، فقد جاء في الروايات: قبر أو حفرة من حفر النار أو

وعلى هذا، فالجنة والنار موجودتان، حتى في وسط الماء، فلو كانت جهنم جسماً مادياً لتقرّر وجودها في جزء جغرافي من هذا العالم.

ومسألة تجسّم الأعمال مسألة ثابتة، يمكن استفادتها من موارد مختلفة، نظير القواعد الفقهية المتصيّدة، والعمل أعمّ من القول والفعل والخُلُق والاعتقاد، فبالنسبة للاعتقاد يقال للمعتقد الباطل: هذا رأيك الخبيث، أمّا الجزاء فليس سوى العمل المجسّم.

وعليه، فالمستفاد من الآية الحاصرة: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ الطور: ١٦، وكذلك مقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ العنكبوت: ٥٤، أن الكفار الآن في جهنم؛ لأن المشتق حقيقةٌ في المتلبس بالمبدأ في الحال، ومجاز مسلّم في حال الاستقبال، ومقتضى قوله تعالى: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ﴾ البقرة: ١٧٤، أن

آكل مال اليتيم على نحو الظلم آكلٌ للنار حقيقةً.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما أسلفناه يغدو ممكناً أن تكون الجنة والنار جسماً غير مادي، فكونهما جسماً منطلق من أن لهما طولاً وعرضاً وعمقاً، أما عدم ماديتهما فلعدم وقوعهما ضمن نطاق جغرافي، ولا لهما مكان أو جهة خاصة، . ولا يمكن القول بإمكان وجودهما في إحدى زوايا هذا العالم، أو في إحدى السيّارات التي لم تُكتشف بعدُ.

هذا، والمتعارف بين عامّة المسلمين عن جهنم: أنها محلّ يُلقى فيه الناس للعذاب، ولا يعرفون أن الوقود والحطب وما تتكوّن منه النار هو الإنسان نفسه.

وقد اختار الفيض الكاشاني ؒ ـ وهو المحدّث الكامل والفقيه الذي وقع كتابه «مفاتيح الشرائع» موقع اهتمام الفقهاء ـ اختار هذا الأمر في كتابه: «علم اليقين».

لقد كان على كبار المحدّثين كالعلامة المجلسي ؒ أن يفسّروا المادّة أولاً، فإن كان مرادهم منها شيء ذو طول وعرض وعمق، فلا بحث في هذا ولا خلاف، أمّا لو قصدوا ما كان له مكان وجهة معيّنة، فهذا لا معنى له، طبقاً لما سبق.

الأُستاذ سيدان:

بالنسبة إلى الموضوع الأول ـ وهو أن للملا صدرا في المسألة نظرين: نظر دقيق، وآخر أدق ـ فأقول: لازم هذا التعبير أن له في المعاد قولين، ومع تقابلهما وتضادهما، لا يمكن الاعتقاد بهما معاً.

أمّا لو كان المقصود بيان أمرٍ واحد بعبارتين، فهذا معناه أنهما ليسا برأيين أساساً، طبعاً لا بد من نسبة المطلب الأدق إليه، وهو غير مسلك المحدّثين، ومن هنا يتضح الموضوع الثاني، وهو وحدة نظره ورأي المحدثين، وهنا نعتقد أنه لا وحدة من هذا النوع أبداً.

وما قيل في تقريب الوحدة، من أن المحدّثين قالوا بآثار وخصوصيّات بالنسبة إلى البرزخ والقيامة، لا تلائم المادية، قلنا فيه: إن محلّ البحث هو هل هناك موجود في ذلك العالم متكوّن من الأجزاء الوجودية الدنيوية أو لا؟

فمع صرف النظر عن اصطلاح المادة، يقول المحدّثون: المحشور في القيامة البدن العنصري، فيما مذهب صدر المتألّهين أن المحشور الصورُ التي أبدعتها النفس.

وأما الموضوع الثالث الذي طرح لتقريب نظرية الملا صدرا، وهو أن الجنة والنار موجودتان الآن، والناس الآن إمّا في الجنة أو في الجحيم، وأنّه يكشف ـ بعد الموت ـ الغطاء عنهم فقط، وأن مثل هذه الجنة وتلك النار لا يمكن أن تكونا ماديتين، وأن الذهاب إلى الجنة والجحيم ليس انتقالاً من نقطة إلى نقطة، بل رؤية لهما في هذا العالم.

بالنسبة إلى هذا الموضوع أقول:

أولاً: كان مصبّ البحث حول حشر الأجساد، وهو هل أن الأشخاص المحشورين في ذلك العالم عندهم شيء من أجزاء هذا العالم أو لا؟

فالمحدّثون يدّعون: أن الناس يحشرون من أجزاء هذا العالم بالأبدان العنصرية، ولو كان هناك تفاوت مع أجزاء هذا العالم بلحاظ الآثار والخصوصيات؛ ذلك أنه يمكن لحقيقةٍ واحدة أن تكون لها عوارض وآثار متفاوتة بلحاظ الظروف الخاصة، سواء أسمينا هذا الشيء ـ اصطلاحاً ـ مادّةً أم لم نسمّه، فالبحث ليس في الاصطلاح.

أمّا ما هي حقيقة الجنة والنار، وحقيقة العذاب والثواب الأُخروي؟ فهو بحث آخر.

وثانياً: المستفاد من الأدلّة أن الجنة والنار ليستا صورة فقط، وإنما قابلتان للمس، ولهما أجزاء، وهناك يوجد الزمان والسرعة والبطء، كما ورد في الرواية: إن معانقة الحورية يكون في عدّة سنوات، وما شابه ذلك.

ولا منافاة بين موجودات الجنة والجحيم وإحاطتها وبين المادية، فإنها تكون مادةً لطيفة جداً، مضافاً إلى الهيئة التي لها. وهذه المادة لم تكتشف بعد، وغير قابلة للكشف بالآلات الطبيعية الحالية، كحقيقة الروح، على قول من يذهب إلى أنها جسم لطيف.

طبعاً، لم يُصرح بالمادة أو الصورة في الروايات، لكن الظاهر تناسب الروايات مع المادة أكثر، وهذه المادة لا تقبل الإحساس بها في هذا العالم، لكنه يمكن

حصول ذلك في العالم البَعدي، ضمن ظروف وشروط خاصة.

والمستفاد من الروايات أيضاً: أنه قد تمّت تهيئة قسمٍ من الجنة، لا ارتباط له بالعمل، بمعنى أن يكون منشأ إبداعه العمل، فقد جاء في بعض الروايات: أنه قد يدخل إنسان الجنة فتعرض له جنة أخرى فوقها، ويقال له: لو عملت العمل الصالح الفلاني، لكانت هذه الجنة لك. وليس معنى الوقود عدم وجود نار وراء الإنسان وعمله، فقد اشتملت الآية على ذكر الحجارة أيضاً، ومن غير المعلوم اختصاصها بالأصنام.

وخلاصة القول: إن الجنة والنار موجودان مستقلان وراء الإنسان وعمله.

الأُستاذ جوادي:

ثمة ـ عند الملا صدرا ـ نظر دقيق وآخر أدقّ، وذلك من باب تقسيم المعارف الحقّة إلى درجات، لتكون كلّ واحدةٍ منها حقّاً في مرتبتها، كما كان المؤمنون درجات: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ آل عمران: ١٦٣، ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ﴾ الأنفال: ٤، فالمؤمنون أنفسهم في مراتب، كما لهم درجات أيضاً.

يُخاطب المؤمن يوم القيامة: «اقرأ وارقه»(٦)، على هذا، لا يكون النظر الدقيق باطلاً، بل يغدو حقّاً في مرتبته، ثم يكون أدق أيضاً وحقاً في المرتبة الأُخرى، وليس ذلك من اجتماع المتضادين؛ لأن شرطه ـ اي اجتماع المتضادين ـ وحدة الرتبة، أمّا هذان ففي رتبتين.

[هنا، وقبل أن يتمّ الشيخ جوادي آملي حديثه، قاطعه السيد سيّدان ـ بعد استجازةٍ منه ـ بسؤالٍ: هل يمكن الجمع بين هاتين النظريّتين على الشكل التالي:

١ ـ المحشور في العالم البَعدي له من أجزاء هذا العالم الوجودية.

٢ ـ المحشور في العالم البَعدي ليس له من أجزاء هذا العالم الوجودية؟

لكنّ الشيخ جوادي لم يجبه بوضوح عن سؤاله، وراح يكمل حديثه السابق على النحو التالي:].

الجنة والنار التي رآهما النبي ﷺ، كما رأى فلاناً في الجنة، وفلاناً في جهنم، هذا معناه أنّه لا بد من رؤية المتنعّم والمعذّب، وأن يرى ما هي حقيقتهما.

وهل هو غير ما يقال: إن الإنسان موجود على ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: الطبقة المادية الدنيوية، والتي يُفترض أنه يلبس فيها الحرير، ويعيش فيها الرفاه والنعمة.

الطبقة الثانية: طبقة غير مادية، لكنه فيها جسم قابل للرؤية، وهو الآن في العذاب يحترق: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ النساء: ٥٦.

الطبقة الثالثة: الروح المجرّدة التي لها عذاب خاص: ﴿نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ﴾ الهمزة: ٦ ـ ٧.

وهي مرحلة تغاير مرحلة العذاب الجلدي.

هذا الذي يعيش الآن في الدنيا، وهو في حالة السباحة، هو في الوقت عينه في جهنم، وفي حال احتراق، لكنه غير ملتفت ولا شاعرٍ بما يحدث معه ومن حوله، وذلك إلى أن يأتيه الموت: ﴿بَلْ تَأْتِيهِم بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ﴾ الأنبياء: ٤٠، مثله كمثل الذي يسرح ويمرح في مظاهر السرور والأفراح وهو غارق في السرور، ورجله قد احترقت، وهو لم يلتفت، وبعد انقضاء الحفل يلتفت فجأةً، ويرى رجله قد احترقت، فيصيح: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ﴾ البقرة: ١٧٤.

الأُستاذ سيدان:

السؤال: الإنسان يحشر في القيامة، وينتهي إلى الجنة أو الجحيم، فهل لديه من أجزاء بدن هذا العالم شيء أم لا؟

فإذا قلنا: الإنسان المحشور هو من أجزاء بدن هذا العالم فلا تنافي مع ما طرح من مواضيع؛ لأنه في هذا العالم له أبعاد مختلفة، وأحد هذه الأبعاد أنه معذّب وهو لا يدري.

الأُستاذ جوادي:

نعم، له من أجزاء هذا العالم، لكن ما هو هذا العالم؟

لا بد من تبرير وجود الزمان، كما أن «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[(٧)]، لا بد من حمله على درجة وجودية، فإذا تمّ التنزل إلى ألفي عام، فهناك لا وجود لكم، وليس المكان مكان السرعة والبطء.

الموضوع الآخر هو أن الأرض تشهد، والأرض موضع الأوّلين والآخرين، وتشهد على ملايين الأشخاص، فقطعة من الأرض هي مسجد، وهي حانة أيضاً، والإنسان المحشور يقوم من هذه الأرض، فالأرض تبدّل بما «لم يكتسب عليها الذنوب».

الأُستاذ سيدان:

إن شهادة الأرض بشهادات مختلفة لا يدل على أن الأرض ليست مادية؛ لأنه يمكن على شريط تسجيلٍ واحد تسجيلُ عدّة أمور مختلفة، فما هو الإشكال من الزاوية الاحتمالية العلمية، وإن لم تعيّن كيفية التسجيل؟

الجلسة الثامنة

الملا صدرا والنظرة الدقيقة والأدق، إحاطة الجنة والنار بالناس الآن، معضلة الخلود في النار، مقامات المعاد الصدرائية، هل المعذب هو البدن العنصري أو المثالي؟...

الأُستاذ سيدان:

خلاصة ما تم بحثه أنّ الملا صدرا طرح معاداً اعتبره جسمانيّاً، لكنه أوضح في مواضع أخرى أن المراد من جسمانية المعاد ليس الجسم العنصري المركّب من أجزاء هذا العالم الوجودية، وإنما صورةٌ أبدعتها النفس.

وفي مرحلة تالية دار الحوار حول تطابق أو عدم تطابق مقولة المحدّثين والفقهاء في المعاد الجسماني ومقولة صدر المتألهين؟

وقيل في هذه المرحلة أيضاً: ليست الحال كذلك، إنما يقصدون ـ أي الفقهاء والمحدثين ـ الجسم العنصري المادي.

وانتهى الحوار إلى نقطتين:

١ ـ ذكرتم في الجلسة السابقة أن لصدر الدين الشيرازي نظرتين: دقيقة، وأدق.

الدقيقة: هي كلام المحدثين والعلماء الآخرين.

والأدق: هو ما أثاره في كثيرٍ من كتاباته.

والمتبادر إلى الذهن من ذلك كلّه، أنه لو كان المقصود من هذا الكلام أن له طريقين لإثبات دعوى واحدة، أي له دليلان: أحدهما دقيق؛ والآخر أدق، فلا إشكال في ذلك. أما لو كان المقصود غير ذلك، أي وجود دعويين، مع القول بأن إحداهما دقيقة والأخرى أدق ـ مع كون الدعويين صادقتين واقعيّتين ـ فهذا أمر غير مفهوم ولا واضح، يعني في مركز واحد، وفي ظل ظروف واحدة.

أي أن المحشور في القيامة تتحقق له واقعيتان متضادتان:

أ ـ الجسم العنصري.

ب ـ الصورة الإبداعية.

وعليه، إمّا أن نقول: هما نظرتان متضادتان، أو أن النظر الثاني كاشف عن النظر الأول، بمعنى أن المختار واقعاً هو النظر الثاني.

٢ ـ استدلّ صدر المتألهين بقسمٍ من ظواهر الآيات والروايات لإثبات المعنى الأدق الذي اختاره، والمستفاد منها أن العالم البَعدي صورةٌ فاقدةٌ للمادة، ومعنى ذلك حشر الأبدان على هذا النحو.

إننا نقول: ليس فقط لا تدلّ الآيات والروايات على مدّعاه، بل لا مناسبة بينهما، فمثلاً أكل الثمار ـ والظاهر أن لها حجماً ـ له مادة، وإن كانت مناسبةً لذلك العالم.

أمّا أن الجنة والجحيم ـ الآن ـ لهما إحاطة بالأفراد، فلابد من فرض صورة مثالية تحيط بها الجنة والنار، كما تدلّ على هذا الموضوع المكاشفات والمشاهدات، وهذا الموضوع أيضاً لو دُقق فيه، لا يمكن أن يثبت أن الإنسان المحشور في القيامة هو البدن المثالي، غاية الأمر أننا لا نقدر على معرفة إحاطة الجنة والنار، حتى نقول عن ذلك شيئاً باطمئنان.

فعلى هذا، لا نخرج من الآيات والروايات بنتائج واضحة تدعم وجهة نظر صدر المتألّهين، حتى نتخلّى بها عما توصّل إليه المحدّثون من مفاد الآيات والروايات الكثيرة، كما لا يوجد دليل عقلي ملزم في البَين.

نعم، لا يمكن التخلّي ـ نتيجة فرضية محتملة يمكن تأويل بعض النصوص لها ـ عن ظواهر الآيات والروايات الكثيرة، وبيان الموضوع بصورة أمر اعتقادي جزمي.

إننا نشاهد نظير ذلك في مبحث الخلود، فقد توصّل بعض الفضلاء في هذا الموضوع إلى أنّ «القسر لا يدوم»، وبما أن حركة الجهنميين حركة قسرية، فلابد من تبدّل طبيعتهم، ليعود العذاب عليهم عذباً في نهاية المطاف.

وقد قيل: إن المشركين معذبون في ابتداء الأمر، لأجل حصرهم الإله في معبودهم، لكن حيث كان معبودهم حقّاً «فما عبدو إلاّ الله، فرضى الله عنهم، ويبدّل الله عذابهم عذباً»، ومن أجل قاعدة: «القسر لا يدوم»، تخلّوا عن أدلة الخلود، وأخذوا يعملون التأويل والتطويع فيها.

الأُستاذ جوادي:

تعرّض الحديث لثلاث نقاط:

١ ـ بيان نظريتي صدر المتألّهين: الدقيقة والأدقّ.

٢ ـ إثبات المسألة من زاوية النصوص الدينية.

٣ ـ مسألة الخلود.

بالنسبة إلى المطلب الأول، يقول صدر المتألهين: في مسألة المعاد مقامات أربعة:

«المقام الأول: أدناها في التصديق، وأسلمها عن الآفات، مرتبة عوام أهل الإسلام، وهو أن جميع أمور الآخرة من عذاب القبر، والضغطة، والمنكر والنكير، والحيّات، والعقارب، وغيرها أمور واقعة محسوسة من شأنها أن تحسّ بهذه الباصرة، لكن لا رخصة من الله في إحساس الإنسان ما دام في الدنيا...».

ثم ينقل المقام الثاني ويبطله، ثم المقام الثالث، ثم بعد ذلك ينقل المقام الرابع عن الأكابر ويثبته.

ويُعلم من سيرورة الكلام أنه يقبل المقام الأول، كما يقبل المقام الرابع، وليس معنى النظرين أنه مطلب واحد نثبته من طريقين، إنما طريق واحد طويل ذو درجات، فللإيمان وللعلم درجات، كما أن للمؤمنين أنفسهم درجات: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ﴾ الأنفال: ٤، ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ المجادلة: ١١، وفي روايةٍ سأل سعد بن سعد الإمام الرضا عليه السلام عن التوحيد؟ فقال عليه السلام: «هو الذي أنتم عليه»(٨).

وفي روايةٍ أخرى عن هشام بن سالم قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال لي: «أتنعت الله»؟ فقلت: نعم. قال: هات. فقلت: هو السميع البصير. قال: «هذه صفة

يشترك فيها المخلوقون». قلت: فكيف تنعته؟ فقال: «هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحقّ لا باطل فيه». قال: فخرجت من عنده، وأنا أعلم الناس بالتوحيد»[٩].

هاتان الروايتان إشارة إلى درجتين: التوحيد، والإيمان بالتوحيد، والثانية أعلى مرتبةً من الأولى، فيما الأولى حقّ أيضاً.

«السير إلى الله» له درجات أيضاً، كما «النزول من عند الله».

وبناءً على ذلك، ليس الأمر مطلباً واحداً، ولا طريقين لإثبات موضوع واحد، إنما درجتان لواقع واحد بسيط.

الأُستاذ سيدان:

اما عن كونهما نظرتين فمسيرة المعاد على مرحلتين: الأُولى في البرزخ؛ والثانية في القيامة بنحو آخر، وهذا معقول، إذ ذُكرت نظرتان، وكل منهما مرتبطة بمرحلة معينة، والسؤال هنا هو أن الحشر يتحقق في القيامة، فهل يوجد شيء من أجزاء البدن العنصري أم لا؟

من غير المعقول وجوذ وجهتي نظر كلّ منهما محقّة ـ مع فرض تضادّهما ـ في موطن واحد وموقف واحد.

الأُستاذ جوادي:

هذه الحقيقة فهمهما بعض ولو بمقدار قليل، وهذه هي المرحلة الأُولى التي يقول عنها الملا صدرا: «عليه جمهور المسلمين، وهو أسلم من الآفات»، وهي أن المحشور هذا الجسم والبدن، بحيث أنه لو رأى مسلم تلك الحالات يقول: هذا ما كنت أقوله، فزيد بجميع أعضائه وجوارحه وخصوصيات أنامله، لكن هناك أيضاً مرحلة أدق، وهي في الحقيقة أن نتأمّل هذا الجسم، يقول الملا صدرا في هذه المرحلة: إنه جسم خلق بـ ﴿كُن فَيَكُونُ﴾.

الأُستاذ سيدان:

كان مركز حديثنا مقارنة مسلك المحدثين ومسلك الملا صدرا، وقلنا: إن مسلك الفقهاء والمحدّثين ــ وتؤيده باعترافكم أدلة كثيرة ــ أن المحشور في المعاد هو البدن العنصري، لكن صدر المتألّهين يقول: ليس هو البدن العنصري. والجمع بين

هذين المعنيين، واعتبارهما معاً أمراً واقعاً حقيقيّاً، غايته أن أحدهما دقيق والآخر أدق، جمعٌ بين الضدّين، واستحالته من الأُصول القطعية العقلية.

الأُستاذ جوادي:

عندما يبين الملا صدرا النظرية الأولى لا يردّها، بخلاف الثانية والثالثة، فيُعلم من ذلك أنه يقبل الأولى.

الأُستاذ سيدان:

نعم، يمكن أن يدّعي هو: إن جمهور المسلمين القائلين بالمعاد الجسماني، يقولون بجسم دون أن يعيّنوه بالعنصري، ولهذا فإن هذين المسلكين من قبيل المطلق والمقيّد، ولا تنافي بينهما.

ولكن بعد أن قيل: إن الجسم العنصري هو المستفاد من ظواهر الآيات والروايات ـ باعترافكم أنتم ـ، وقال به المحدّثون والفقهاء، حتى بعض أهل الفن من قبيل الآشتياني، ويقول به جمهور المسلمين أيضاً ارتكازاً، فلا معنى لصوابية كلا المسلكين.

الأُستاذ جوادي:

أمّا بالنسبة إلى أن أدلّة الكتاب والسنّة تناصر مذهب الشيرازي، فظاهر أدلّة كثيرة من الكتاب والسنة أن الجزاء ليس سوى العمل: ﴿**وَلا تُجْزَوْنَ إِلا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ يس: ٥٤.

وفي دعاء الصحيفة: «وصارت الأعمال قلائد في الأعناق»(١٠).

وقال تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا الْأَغْلالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ سبأ: ٣٣.

فالجزاء الإلهي في القيامة منحصر ـ من ناحية ـ بالنار، فيما الجنّة والنار ـ من ناحية أخرى ـ موجودتان الآن، كما جاء في رواية عيون أخبار الرضا عليه السلام، والتي استشهد الإمام عليه السلام فيها بآية: ﴿**هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ**﴾ الرحمن: ٤٣.

أمّا عن تنعّم أهل الجنّة الآن وعذاب أهل النار كذلك، فلأن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله شاهدهم، ولم يكن هذا خيالاً، وإنما كان واقعاً، ولأن بعضاً آخر كحارثة بن مالك رأى ـ كما جاء في إحدى الروايات ـ أهل الجنة والجحيم، ولأن آية:

﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ العنكبوت: ٥٤، يُفهم منها هذا المعنى، ولأن المستفاد من الرواية التي أشير إليها، والتي استشهد الإمام الرضا عليه السلام فيها بآية: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي...﴾، أن المجرمين قابعون الآن في جهنم.

وقد وصف الله سبحانه أهل الجنة فقال:

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ القمر: ٥٤ ـ ٥٥، وهذه إشارة إلى قسمي الجنة: الجسماني والروحاني، كما أن جهنم أيضاً وصفت بهذين الوصفين:

نار جسمانية: ﴿بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ﴾ النساء: ٥٤.

ونار روحانية: ﴿نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ الهمزة: ٦ ـ ٧.

فإذا تقرّر أن المؤمن الآن في الجنة، والكافر الآن في النار، فلا بد أن يكون ذلك مرتبطاً بالبدن المثالي لا البدن العنصري.

أما المطلب الثالث: فقد كان حول الخلود، حيث أنكر بعضٌ الخلود، استناداً إلى أن «القسر لا يدوم».

وقد أجاب عن هذا الكلام سيدنا الأُستاذ الطباطبائي في كتابه: الميزان في تفسير القرآن، مثبتاً الخلود، ونكتفي فعلاً بهذه الإيضاحات.

الأُستاذ سيدان:

لتمام هذه الآيات والروايات أكثر من وجه، وتحتمل عدّة احتمالات، ولا يمكن التمسّك بوجه واحد من وجوهها، ثم اتخاذه وسيلةً للتخلّي عن ظهور بقيّة الأدلّة أو صراحتها، كما لا يمكن أن تكون الإحاطة الفعلية للنار دليلاً قطعياً على عدم ماديتها، أما كون الجزاء عين العمل لا غير، فهو أيضاً غير محسوم ولا مؤكّد.

كما أنّ نصوص القرآن المجيد تتماشى والقول بأن الجزاء المقرّر يقع نتيجةً للعمل، والمستفاد من الظواهر القريبة من النص، أن الجنة والنار لهما وجودان مستقلان خارجيان، بصرف النظر عن العمل، ومن الطبيعي عدم خلوّ العمل في كيفيته من التأثير، كما يوجب المجرمون اشتعال النار ولهيبها.

أمّا الروايات التي تدلّ على أن النبي صلى الله عليه وآله رأى الجنة والنار، فهي لا تدلّ على رؤيته صلى الله عليه وآله أهل الجنة وأهل النار بأجمعهم، حتى نصدر حكماً حاسماً بوجودهم

جميعاً الآن في الجنة والنار، ولا يبعد أن تكون أشباحهم المستقبليّة قد عُرضت على النبي ﷺ، كما يمكن أن يكون حارثة رأى الجنة والجحيم البرزختين.

إلى جانب ذلك، ثمّة تساؤل هنا: كيف يمكن وجود الجنة والجحيم في مكان واحد، مع أنّه يُستفاد من الروايات أن كلاً منهما يقع في مكان مستقل عن الآخر، بل ما معنى ابتداع النفس الإنسانية في العالم البعدي صوراً مثالية؟!

وحتى لو تجاوزنا ذلك كلّه، وقبلنا هذه المقدمات جميعها، لا يمكن إثبات الحشر الإنساني في العالم البَعدي بغير الأبدان العنصرية.

خلاصة القول: إننا بحاجة إلى دليل قاطع في الأُمور الاعتقادية، حتى يكون حجةً بين الإنسان وربه، فهل نستطيع ـ بمثل هذه الأدلة غير الخالية من الإجمال والتشابه ـ أن نحكم بالحكم القطعي أن المحشور في القيامة ليس هو البدن العنصري؟!

وهل يمكن القول: إن الثواب والعقاب والمحشور من مبتدعات النفس الإنسانية؟!

هل يمكن التخلّي عن ظواهر الأدلّة الكثيرة ـ باعترافكم ـ وتأويلها كافّة؟

إننا نعتقد أن كل واحدةٍ من هذه القضايا لما كان موضع جدل ونظر لم يحسم بعد، لا يمكنه أن يكوّن برهاناً علمياً وفلسفياً.

الأُستاذ جوادي:

لم نُثِر حتى الآن موضوع البرهان العقلي، بل حصرنا الحديث في المستفاد من ظواهر الأدلّة الشرعية، ومن مجموعها يخرج الأعلام ـ أي المحدثون ـ بتفسير ما، فيما يخرج الملا صدرا والفيض الكاشاني بنمط آخر من التعاطي.

لو قُبلت تلك المقدمات، فلا بد من القول: إنّ المحترق والمعذَّب هو البدن المثالي، فحينما ينعزل البدن العنصري يرى الشخصُ نفسه في العذاب.

الأُستاذ سيدان:

ثبت إلى الآن ـ على الأقل ـ وجود البدن المثالي، أمّا ما هو الدليل على أن البدن المحشور والمعذَّب في القيامة هو هذا البدن، دون البدن العنصري، مع ملاحظة التحوّل في الحالات التي تحصل هناك؟

الأُستاذ جوادي:

لمّا كان المؤمن الآن في الجنة، والكافر في النار، من ذلك يُعلم أن البدن العنصري لا تأثير له.

الأُستاذ سيدان:

لا يمكن الخروج بنتيجة حاسمة بذلك، تقضي بعدم حشر البدن العنصري، فهذا مجرّد قياس وتنظير لا برهان عليه.

وفي ختام المناظرة قَبل الشيخ جوادي آملي ـ حسب الظاهر ـ بعدم إمكان الاستدلال على نظرية صدر المتألهين بالأدلة الشرعية.

يقول كاتب هذه السطور ومعدّها[مرواريد]: قلت لسماحة الشيخ جوادي آملي: كم هو حسن من سماحتكم لو ركّزتم في أبحاثكم على هذه الناحية، فإن الموضوع عقائدي وحساس وله تبعات، ولا ينبغي تلقين طلبة العلوم الدينية وتثقيفهم بطريقة ملتبسة تجعل صدر المتألهين موضع اتهام بعدم معرفته بالفلسفة.

فكان جواب الشيخ جوادي آملي مؤيّداً لذلك، وقال: درّس سيدنا الأُستاذ العلامة الطباطبائي بحث المعاد من الأسفار الأربعة، ولم يُثبت أو ينفي أيّ مطلب من مطالب صدر الدين الشيرازي.

الخاتمة في الآيات والروايات الدالة على المعاد الجسماني العنصري

وأرى ـ أنا مُعدّ هذا الحوار [مرواريد] ـ من المناسب، ذكر قسم من الآيات والروايات الصريحة في المعاد الجسماني بمعنى العنصري المادي:

١ ـ قال الله تبارك وتعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسان أَنَّا خَلَقْنَاهُ من نُطْفَة فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يس: ٧٧ ـ ٧٩.

ومن البديهي أن الذي كان مورد إنكار المنكر ـ أُبيّ بن خلف ـ إنما هو إحياء

عظام الإنسان الميت، وواضح أن الله تعالى ردّ ما كان معرضاً للإنكار، وبيّن أن هذه العظام الرميمة التي خلقها أوّل مرة، يحييها بعد موت الإنسان.

٢ ـ قال الله تبارك وتعالى:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ القيامة: ٣ ـ ٤.

في الآية الشريفة أعلاه ألقي اللوم على التخيّل الباطل لمنكري المعاد الجسماني، وأشير إلى قدرته تعالى على إرجاع بَنان الإنسان ـ كما كانت ـ بعد موته.

٣ ـ قال الله تبارك وتعالى:

﴿وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ الحج: ٧.

وهناك آيات متعددة في القرآن الكريم تلتقي مع هذه الآية في المضمون، ويستفاد منها صريحاً إحياء الموتى في القبور، وبديهيّ أن الذي في القبر ليس هو الروح، بل بدن الإنسان الرميم.

٤ ـ قال الله سبحانه:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَـذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ البقرة: ٢٥٩.

٥ ـ وقال تبارك وتعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٦٠.

٦ ـ وقال عزّ من قائل:

﴿وَقَالُواْ أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * قُل كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾ الإسراء: ٤٩ ـ ٥١.

٧ ـ وقال:

﴿وَقَالُواْ أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ الإسراء: ٩٨ ـ ٩٩.

٨ ـ وقال:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ * أَفْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلالِ الْبَعِيدِ﴾ سبأ: ٧ ـ ٨.

٩ ـ وقال تبارك وتعالى:

﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ ق: ٣ ـ ٤.

١٠ ـ وقال تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاء وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ الروم: ٢٥.

وبديهيّ أن الخارج من الأرض هو الأبدان المتلاشية والمتفرقة، ومعه فالآية تدلّ ـ صراحةً ـ على المعاد الجسماني.

والآيات المذكورة نماذج من عشرات الآيات التي تعلن ـ وبصورة صريحة وواضحة ـ المعاد الجسماني.

ونستعرض الآن ـ للتذكير فقط ـ بعض الأحاديث الواردة في الكتب المعتبرة، وهي تثبت الموضوع أعلاه:

١ ـ عن أبي عبدالله ﷺ قال:

«إذا أراد الله أن يبعث، أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً، فاجتمعت الأوصال ونبتت اللّحوم، وقال: أتى جبرئيل رسول الله ﷺ فأخذه فأخرجه إلى البقيع، فانتهى به إلى قبر فصوَّت بصاحبه، فقال: قم بإذن الله، فخرج منه رجل أبيض الرأس واللحية، يمسح التراب عن وجهه، وهو يقول: الحمد لله والله أكبر، فقال جبرئيل: عُدْ بإذن الله، ثمَّ انتهى به إلى قبر آخر فقال: قم بإذن الله، فخرج منه رجل مسودّ الوجه، وهو يقول: يا حسرتاه، يا ثبوراه، ثم قال له جبرئيل: عد إلى ما كنت بإذن

الله، فقال: يا محمّد! هكذا يحشرون يوم القيامة، والمؤمنون يقولون هذا القول، وهؤلاء يقولون ما ترى»(١١).

٢ ـ عن أبي بصير عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا عليّ! أنا أوّل من ينفض التراب عن رأسه، وأنت معي، ثم سائر الخلق...»(١٢).

٣ ـ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال:

«سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله: يقول لعليّ: يا عليّ! أبشر وبشّر، فليس على شيعتك حسرةٌ عند الموت، ولا وحشةٌ في القبور، ولا حزنٌ يوم النشور، ولكأنّي بهم يخرجون من جدث القُبور، ينفضون التراب عن رؤوسهم ولحاهم، يقولون: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ * الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ فاطر: ٣٤»(١٣).

٤ ـ عن أبي عبدالله صلى الله عليه وآله قال:

«سئل عن الميّت يبلى جسده؟ قال: نعم، حتّى لا يبق له لحم ولا عظم إلاّ طينته الّتي خُلق منها فإنّها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرةً حتّى يُخلق منها كما خلق أوّل مرّة»(١٤).

٥ ـ عن هشام بن الحكم أنّه قال الزنديقُ للصادق عليه السلام:

«أنّى للروح بالبعث والبدن قد بلى والأعضاء قد تفرّقت؟! فعضوٌ في بلدةٍ تأكلها سباعها، وعضو بأخرى تمزّقه هوامّها، وعضو قد صار تراباً بني به مع الطين حائطاً! قال: إنّ الّذي أنشأه من غير شيء، وصوّره على غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه، قال: أوضح لي ذلك.

قال: إنّ الروح مقيمةٌ في مكانها، روح المحسنين ـ وفي المصدر «روح المحسن» ـ في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة، والبدن يصير تراباً منه خُلق، وما تقذف به السباع والهوامّ من أجوافها فما أكلته ومزّقته كلّ ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرّةٍ في ظلمات الأرض، ويعلم عدد الأشياء ووزنها، وإنّ تراب الروحانيّين بمنزلة الذهب في التراب، فإذا كان حين البعث مطرت الأرض فتربوا الأرض، ثمّ تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من

التراب إذا غسل بالماء، والزبد من اللبن إذا مخض، فيجتمع تراب كلّ قالب، فينقل بإذن الله تعالى إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوّر كهيئتها، وتلج الروح فيها فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً...»(١٥).

* * *

الهوامش

١ ـ سبيل الرشاد: ١٠٤.

٢ ـ التوحيد للصدوق، باب ما جاء في الرؤية: ١١٨، ح٢١.

٣ ـ الغدير، باب الغلو في فضائل عثمان ٨: ٢١٤.

٤ ـ بحار الأنوار ٦٧: ٢٠٩.

٥ ـ التوحيد للصدوق، باب ما جاء في الرؤية: ١١٨، ح٢١.

٦ ـ أصول الكافي، كتاب فضل القرآن ٢: ٦٠١، ح١١.

٧ ـ بحار الأنوار ٦١: ١٣١ ـ ١٥٠.

٨ ـ التوحيد للصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه: ٤٦، ح٦.

٩ ـ المصدر نفسه، باب صفات الذات وصفات الأفعال: ١٤٦، ح١٤.

١٠ ـ الصحيفة السجادية، دعاؤه عليه السلام عند ختم القرآن.

١١ ـ بحار الأنوار ٧: ٣٩، ح٨.

١٢ ـ المصدر نفسه: ١٧٩، ح١٦.

١٣ ـ المصدر نفسه: ١٩٨، ح٧٣.

١٤ ـ المصدر نفسه: ٤٣.

١٥ ـ المصدر نفسه: ٣٧.

رجال المدرسة التفكيكية رصد أبرز الشخصيات التفكيكية في القرن الرابع عشر الهجري

(القسم الثاني)

الشيخ محمد رضا الحكيمي (*)

ترجمة: قاسم الكعبي

الشيخ مجتبى القزويني الخراساني ١٣١٨ ـ ١٣٨٦هـ

١ . المتعقل العظيم

المتعقل الرباني، والمتألّه القرآني، المربي الكبير، والعقلاني العظيم، جامع المعقول والمنقول حضرة الشيخ مجتبى القزويني الخراساني، من «زبدة المتألّهين في العلوم القرآنية» في القرن الماضي، فهو ثالث أكبر ركن من أركان « المدرسة التفكيكيّة» في القرن الرابع عشر الهجري.

ذكرنا أنه كان هناك الكثير من العلماء والفضلاء المطّلعين على المعارف الدينية والتربية الاعتقادية الخالصة ممّن يتمتع بذوق تفكيكي، وأنهم ما زالوا موجودين في القرون الماضية، وكذلك في هذا القرن أيضاً، وفي كلّ الأمكنة والمجالات، سواء سمّوا بهذا الاسم أو لم يُعرفوا به، لكن السيد موسى القزويني الزرآبادي والميرزا مهدي الإصفهاني الخراساني والشيخ مجتبى القزويني الخراساني كان لهم ارتباط وثيق بأفكار التفكيك ومقولاته.

ولد الشيخ مجتبى القزويني الخراساني سنة ١٣١٨ هـ من أم صالحة في مدينة

(*) صاحب كتاب «الحياة»، أهمّ شخصية تفكيكية معاصرة، له عدة كتب، منها: علم المسلمين، والمدرسة التفكيكية، والاجتهاد والتقليد في الفلسفة و..

قزوين. وكان أبوه الشيخ أحمد التنكابني من العلماء الأفاضل أيضاً، فهو من تلاميذ وخواصّ العالم العابد والمتقي الكبير الحاج الميرزا حسين الخليلي الطهراني (١٣٢٦هـ).

٢ـ أساتذة القزويني(١) في النجف الأشرف

تشرّف الشيخ ـ بعد إتمام دروسه الأولية ـ مع أبيه بزيارة «النجف الأشرف» في سنّ الشباب، وبقي في تلك البقعة المقدّسة لمدّة سبع سنوات تقريباً، ليكتسب من فيض علوم الأساتذة والعلماء الكبار أمثال: ١ ـ السيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ). ٢ ـ الميرزا محمد تقي الشيرازي (١٣٣٨هـ). ٣ ـ الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ). وقيل: إنه استفاد من درس الميرزا محمد حسين النائيني مع آية الله العظمى المرحوم الحاج أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ). وقد ورد ذكر الشيخ مجتبى القزويني في أحد الرسائل التي بعثها الميرزا النائيني للميرزا الإصفهاني.

٣ـ مشرق الأنوار القرآنية

رجع الشيخ إلى قزوين ليبقى فيها عامين، وفي هذه المرحلة اتصل بالمربي الكبير، وعالم الحقائق والأسرار، المتبحّر في المعارف القرآنية السيد موسى القزويني الزرآبادي (١٣٥٣هـ) ـ زوج أخته ـ واقتفى أثره في معرفة العلوم الإنسانية والتعرّف على هذه العوالم، وتعلّم العلوم الباطنية، وكثير من الأسرار والعلوم الخفيّة، مهتماً بالرياضات والمجاهدات الشرعية والسير والسلوك، وقد نبّه الأستاذ الشيخَ إلى ضعف البناءات العقدية غير القرآنية، وجعله يُعرض عن الفلسفة اليونانية، والعرفان الهندي، والإشراق الغنوصي والاسكندراني، والفلسفات والعرفان الامتزاجي.. إلى حيث «الحكمة اليمانية» ومشرق «الأنوار القرآنية».

٤ـ أساتذة القزويني(٢) في قم ومشهد المقدسة

جاء الشيخ القزويني إلى مدينة قم، ليبقى في هذه الحاضرة العلمية مدّة سنتين، حيث استفاد من الدروس العالية للشيخ عبد الكريم اليزدي (١٣٥٥هـ)، ثم حطّ رحاله في الروضة الرضوية في مشهد، مستفيداً من دروس الأساتذة الكبار أمثال: ١ ـ آغا بزرك حكيم الشهيدي (١٣٥٥هـ). ٢ ـ الحاج الميرزا محمد آغا زادة الكفائي الخراساني (١٣٥٦هـ). ٣ ـ الشيخ أسد الله العارف اليزدي. ٤ ـ الشيخ موسى الخوانساري، مؤلّف حاشية «المكاسب». ٥ ـ الميرزا مهدي الغروي الإصفهاني الخراساني (١٣٦٥هـ). ٦ ـ الحاج السيد حسين الطباطبائي القمي (١٣٦٦هـ).

٥ ـ خوض ميدان التدريس في العلوم الدينية المختلفة

بعد أن أمضى القزويني المراحل المذكورة، ونهل من علوم المعقول والمنقول جميعها، وأحرز مرتبةً عالية في الرياضات والعبادات، أصبح من المربّين الكبار، وفي عداد كبار علماء الباطن، فبدأ بتدريس العشرات من العلماء والفضلاء والمدرّسين والوعّاظ والمحققين، وتربيتهم في ظلّ حبّه للدين.

ومن خلال تدريسه الدروس المتنوّعة في الفقه والأصول والفلسفة والعرفان الانتقاديين والأخلاق الإسلامية والمعارف القرآنية، ومبادئ ومقولات «المدرسة التفكيكية».. كان القزويني يتعامل مع طلابه أباً رحيماً، متفقداً أحوالهم، متواضعاً معهم.

كانت حياته بسيطةً جداً، وكان ـ مع ذلك ـ يغض الطرف أحياناً عن حاجاته، باذلاً تمام جهده لمعونة بعض الطلبة الفقراء.

كان مثالاً للتقوى وجهاد النفس، وأنموذجاً للإعراض عن المال والجاه والمقام والشهرة، فكان يجد فيه كلّ طالب وكل باحث سبباً كبيراً للمواساة، كان يراعي شخصية الطلاب في الأوقات جميعها من خلال التعامل معهم، وبالأخص السادة والأشراف منهم، فكانت لديهم عنده منزلةٌ خاصّة.

٦ ـ في المجتمع وغمار العمل السياسي

لم يكن الشيخ القزويني ليتوانى عن أداء مسؤولياته السياسية والاجتماعية

بشوق ولهفة واعتقاد، وكان مقداماً في مواقفه الدينية السياسية، فلم يكن خائفاً أو متردّداً، كما لم تمنعه المداومة على الأذكار والأوراد والعبادات والرياضات واستغراقه في العوالم الروحية عن مثل هذه الأعمال، ومع ذلك كان هادفاً ومخلصاً في نشاطه هذا بعيداً عن الميول والرغبات[1].

من هنا، كان القزويني محتاطاً إزاء تلويث الأعمال بالميول والأغراض الذاتية، والانحراف عن الأهداف، كان يفكّر بأمور المسلمين، ويتألّم لأحوالهم، وكان يتحرّق من قلّة التقوى عند بعض رجال الدين، وقد نقل عن أستاذه الميرزا الإصفهاني أنه كان يعيش الشعور نفسه.

٧ـ الأعمال العلمية

لمعرفة نتاج الشيخ القزويني بصورةٍ جيدة لابد من التركيز على السنوات الأربعين التي قضاها في التدريس والتعليم، وتربية الطلاب بأعداد وفيرة، فقد كان يدرّس الأصول في مرحلتي السطوح والخارج، والفقه كذلك، بالإضافة إلى تدريسه المصنفات الهامّة الرئيسة في الفلسفة، والفلسفة النقدية، والمعارف العقدية القرآنية الأصيلة، لقد كان مُجداً في تربية الطلاب والمريدين، يتميز منهج تدريسه في الحكمة والفلسفة بفوائده الكبيرة، ومساهمته في تنمية طاقات الطلاب، حيث كان يشجّع على أسلوب «التفكير الاجتهادي» في الممارسات الفكرية[2]، والذي يدعو للأسف والأسى أنّ هذه الحالة لم تنعكس ـ بصورةٍ واضحة ـ في أعمال القزويني العلمية المطبوعة.

على أية حال، أمّا نتاجاته المكتوبة المدوّنة فهي:

١ ـ بيان الفرقان (فارسي) في خمس أجزاء:

الجزء الأول: يتناول فيه «التوحيد القرآني» وامتيازه عن التوحيد الفلسفي والعرفاني، حيث ذكر ثمانية فروق مهمّة: ١ ـ علم الله. ٢ ـ حدوث العالم. ٣ ـ مسألة البداء. ٤ ـ الجبر والتفويض. ٥ ـ القضاء والقدر. ٦ ـ السعادة والشقاء. ٧ ـ الهداية والضلال. ٨ ـ الدعاء.

الجزء الثاني: وتناول فيه الفرق بين الوحي والنبوة في الرؤية القرآنية وبينهما في الفلسفة والعرفان، بالإضافة إلى تناوله وجوه إعجاز القرآن، حيث اعتبر المعارف الجديدة القرآنية أهمّ وجوه هذا الإعجاز.

الجزء الثالث: في بيان المعاد القرآني الخالص (المعاد الجسماني) (المعاد البرزخي والمثالي)، وقد ذكر خمسة أصول يقوم على أساسها «المعاد القرآني»، وهي: ١ ـ حدوث العالم وكيفية خلقه. ٢ ـ خلق الإنسان وعوالمه. ٣ ـ خلق آدم عليه السلام. ٤ ـ التناسخ وردّه. ٥ ـ إمكان خراب العالم وخلق عالم آخر.

الجزء الرابع: في بيان الدور الأساسي للمعصوم عليه السلام في الهداية، وضرورة الرجوع إليه في الحصول على الفهم الصحيح للقرآن، وبيان الحديث النبوي المقطوع الصدور، وردّ المطالب السخيفة للغزالي في عدم الحاجة إلى المعصوم عليه السلام، وذلك في كتابه: «القسطاس المستقيم».

الجزء الخامس: في بيان وتحليل «غيبة المعصوم» وما يتصل بها من فروع ومسائل، وكذا بعض الأحاديث الواردة في «الغيبة» و«الظهور» و«القيامة»، وبيان علامات هاتين الحادثتين العظيمتين، اللتين غالباً ما يحدث الخلط بينهما.

٢ ـ رساله اى در معرفة النفس «رسالة في معرفة النفس»، وتشمل: ١ ـ بيان نظرية أرسطو ونقدها. ٢ ـ نظرية «كون النفس مادية الحدوث»، ونقدها. ٣ ـ نظرية الماديين في النفس، ونقدها. ٤ ـ النفس في التصوّر القرآني.

٣ ـ رسالة في نقد الأصول الفلسفية الإحدى عشر للملا صدرا الشيرازي نقداً علمياً فلسفياً.

٤ ـ نسخ في بعض العلوم الغريبة.

٨ ـ ملاحظات

ولا بد هنا من الإشارة إلى عدّة أمور:

١ ـ يعتقد الشيخ الأستاذ القزويني أن طالب المعارف الحقّة لا بد أن يكون مطّلعاً على مباني القوم ونظرياتهم؛ ولهذا تجده قضى سنوات عدّة في دراسة الفلسفة

والعرفان، فقد استفاد في هذا المضمار من أساتذة كبار أمثال آغا بزرك حكيم الشهيدي، حتى أن هذا الأستاذ المشهور في هذا العلم كان راضياً عن تلميذه المثابر، ومستأنساً به حداً أهدى إليه فيه نسخةً من كتابه: «الإشارات»(٣).

٢ ـ قال الشيخ الأستاذ: قام المرحوم آغا بزرك بتدريس بحوث الفلسفة العليا، كما هي الحال اليوم في دروس بحث الخارج الأصولية والفقهية، وكان يقول: أريد أن أختبر هذه المسائل بمعيار اجتهادي وقراءة اجتهادية أيضاً، خارجاً عن تحت هيمنة النصوص الفلسفية الحاكمة عليها، ثم نقوم ببحثها بعيداً عن الوقوع تحت تأثير المقامات العلمية وشهرة المؤلّف، وكان يقول: إن آغا بزرك حكيم طرح دراساته في البحث الخارج على كتاب الأسفار الأربعة للشيرازي مدّةً من الزمن، وقد تناول فيه المسائل العلمية في الأسفار من وجهات نظر مختلفة، ومن جملة ذلك مسألة «أصالة الوجود»، حيث أخضعها للبحث والنقاش والتداول، مستعرضاً الآراء الموافقة والمخالفة، بالإضافة إلى إبداء رأيه، دون القناعة برأي الموافقين لها.

٣ ـ وعلى أساس هذا الرأي كان الشيخ الأستاذ نفسه يدرّس المصنّفات الفلسفية، وكان درسه عميقاً وجذاباً، وربما قام بمقارنة النصوص الفلسفية معاً والتدقيق فيها. نعم، كان الشيخ الأستاذ من نخبة أساتذة الفن العقلي ومن فرسان علم المعقول، إضافةً إلى ما يتمتع به من ميزات روحية أخرى كتهذيب النفس والرياضات الشرعية، وهي ميزات جعلته مهيمناً ـ بصورةٍ أفضل ـ على المسائل العقلية والعرفانية.

والجدير بالذكر إشاراته حول النمطين الأخيرين من «الإشارات»، حيث لم نر أيّاً من أهل الفن والاختصاص قد توصّل إلى مثلها، وهذه نقاط مجهولة في شخصيّته العلمية وعظمته الروحية.

٩ـ آية الله العظمى الميلاني ودرس أسفار الشيخ القزويني

نقل بعض أتباع الشيخ القزويني بعض مذكّرات حياته وخصوصيّاته، ومن جملة ما نُقل أنّ الأستاذ القزويني كان ألقى درسه في السنوات ١٠ ـ ١٥ الأخيرة من عمره الشريف في منزله، وفي أحد دروس الأسفار ـ كنت حضرت عنده «السفر الأول»

بمعيّة بعض الأصدقاء الفضلاء، و«السفر الرابع» لوحدي. دخل آية الله محمد هادي الميلاني فجأةً بمفرده، حيث كان الأخير في أوائل إقامته في مدينة مشهد، وكان من عادته استشارة الشيخ القزويني في بعض الأعمال؛ حيث كان الشيخ أعرف بأوضاع هذه المدينة، وقد جاء ذلك اليوم للغرض عينه. وكان الدرس في بدايته لم تُقرأ فيه سوى سطور عدّة، كان ذلك في الصفحات ٩٠ ـ ٩٥، من الطبعة الحجرية القديمة للأسفار الأربعة، كنا نقرأ حينها كلّ يوم صفحةً واحدة تقريباً ـ إلاّ عدة أسطر ـ وقد تمّ قراءة الدرس في ذلك اليوم بالتمام، وكان من عادة الشيخ آنذاك الاعتذار من الطلبة، فيما إذا نزل به ضيف؛ لكنه فعل العكس تماماً ذلك اليوم؛ فقد اعتذر من السيد الميلاني، وقال كلاماً بهذا المضمون: «الطلبة يأتون من أماكن بعيدة، فلو سمحت لي بالاستمرار في الدرس». وكان المرحوم الميلاني غايةً في الأدب، فرحّب بالأمر، وأكّد على الأستاذ بالاستمرار، وبهذا النحو استمرّ الدرس، بل تجاوز الصفحة المقرّرة بعدة أسطر، ثم قمنا مباشرةً وخرجنا حتى لا نضيّع وقت السيد الميلاني.

كان من عادة الأستاذ أن يقوم بتوديع الطلبة إلى الباب، لقد قال لي يومها حينما ودّعني على الباب: بما أن السيد الميلاني جاء لوحده فانتظروه حتى يرجع معكم، لقد كان الشيخ الأستاذ يعلم منّي الرغبة في خدمة العلماء والأساتذة؛ ولذلك بقيت انتظر ـ خارجاً ـ لمدّة نصف ساعة، إلى أن خرج السيد الميلاني وودّع الشيخ الأستاذ، ومباشرةً استأجرت عربةً تجرّها الخيول، وركبنا العربة معاً، بعد ذلك قال لي السيد الميلاني: إسحب سقف العربة فسحبته بمعونة السائق، وفي اللحظة التي سارت فيها العربة، قال السيد الميلاني: عجباً لهذا الدرس الطاهر! عجباً لهذا الدرس الطاهر! وقد ردّد كلمة طاهر عدّة مرات، قلت: نعم سيدي، قلتَ شيئاً .. إذا وصلك شيء ما فهو خلاف الواقع، قال: لا، طاهر، طاهر، ثم أضاف: فإذاً كيف لم يرد؟! يقولون: إنه يردّ الفلسفة، قلت: يبدو أنكم أخبرتم بهذا الأمر على خلاف الواقع، فإذا قالوا: إنه يعرض مطالب ناقصة؛ لكي يسهل عليه ردّها، ثم يقوم بردّها في المجلس كيفما كان، كلا، إن الأمر ليس كذلك.

قلت للسيد الميلاني ـ وأيّد كلامي ـ: كان الأستاذ يدرّس الفلسفة بمنتهى الدقّة، وقد استمرّ على ذلك ردحاً طويلاً من الزمن، كان كل ١٥ ـ ٢٠ يوماً عندما تنتهي الفصول ويقوم بأداء المطلب حقّه من الشرح والتدريس، وعندما كان يهمّ في الشروع في بحث فلسفيّ جديد.. يذكّر تلامذته بعدم صحّة النظريات التي أتى على ذكرها؛ مستعرضاً ـ سريعاً ـ نواقص المقولات الفلسفية في هذا الموضوع، بل لقد كان يجلب في بعض الأحيان معه كتباً أخرى ليقوم بمقارنة زوايا الموضوع بغية وضع اللمسات التكميلية الأخيرة عليه.

ثم قلت: عندنا درس في المعارف القرآنية يومي الخميس والجمعة، يقوم على بيان أصول العقائد القرآنية، وكلّما مررنا ببحث فلسفي أو عرفاني يتعلّق بموضوع الدرس يشير الأستاذ إليه، مذكّراً بمواضع النقد أو عدم الانطباق أو التأويل غير المناسب، ويُلفت نظر الطلاب إلى لزوم تجنب «التعبّد في العقليات» و«التقليد في العقديات»، فيقول: إن مسائل الأصول لا يجوز التقليد فيها ولا التعبد، فلا تقبلوا بشيء على هذا النحو؛ فقط لأن عالماً كبيراً قال به.

وقد طلب بعض الأصدقاء تثبيت هذه الخاطرة، ومن الواضح أنّ التأييد الشخصي للسيد الميلاني حجّة، فلم يكن رجلاً خلافياً ولا محتاجاً للخلاف، وتأييده كان باعثاً لنا على التشجيع والإقدام،ذلك أنّه من أساتذة الفلسفة المتضلّعين فيها، وكان التلميذ البارز الوحيد لصاحب «نهاية الدراية»، ومنظومة «تحفة الحكيم» التي يرجّحها بعضهم على منظومة السبزواري، وكان له حضوره الفلسفي الفاعل والقويّ أيضاً.

في أحد الأيام كنت في مجلسه، فتناول نظرية الملا صدرا في «المادية الحدوثية للنفس»، وعندما دخل صلب الموضوع وتناول بالتشقيق صورَ المسألة، تبيّن لنا كم كان يتمتّع بهمة عالية على الدرس الفلسفي وموضوعاته.

١٠ ـ «معرفة النفس» الانتقادية

مما يؤسف له أن كتاب الشيخ القزويني حول النفس وما فيها من آراء وأقوال،

مع ما اشتمله من ملاحظات نقدية، لم يطبع حتى الآن، ففي هذا الكتاب تتجلى المكانة العلمية والفلسفية والعرفانية للقزويني وتفوّقه على أقرانه.

أما كتابه: «بيان الفرقان» فكان الهدف الرئيس منه تناول بعض الإشارات التمهيدية؛ بغية كشف الامتياز بين نتائج الدراسات القرآنية وتلك القائمة على الأصول الفلسفية والعرفانية، وقد احتوى الكتاب على مقدّمات مطوية كثيرة، تحتاج إلى شرح وتوضيح.

وفي الواقع، يجب أن يُبذل جهد هنا يشابه ذاك الذي فعله الشهيد المطهري في كتاب «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، وبالأخص المجلّد الأول والثالث منه، فقد أضيفت بعض المطالب على مباحث التوحيد، والعدل، كما قدّمت بعض المباحث الأولية لتحليل الأبعاد المختلفة للموضوعات.

١١ ـ إلى الملكوت الأعلى

وفي اليوم الثاني والعشرين من ذي الحجة عام ١٣٨٦هـ المصادف ١٤ / ١ / ١٣٤٦ش، كانت نهاية هذا العالم الرباني، والإنسان القرآني، بعد صراع مرير مع مرض معدي ـ يحتُمل احتمالاً قوياً أنه كان ناتجاً عن شدّة الرياضات والاعتياد على «الجوع» ـ ودفن في الصحن الرضوي القديم (صحن انقلاب) في جانب الشمال الغربي، رحمه الله رحمةً واسعة.

علي أكبر إلهيان ١٣٨٠هـ

العالم الرباني والجوهر الروحاني والزاهد المتجرّد، تربى في مدرسة السيّد موسى الزرآبادي، ولد في قزوين، وقرأ المقدّمات هناك، ثم سافر إلى طهران لمواصلة دراساته العليا، ليعود بعدها إلى قزوين للحضور عند أستاذ عصره المربّي الكبير «أعجوبة العصر» آية الله السيد موسى الزرآبادي، فتلقى قسماً من العلوم، ومن جملتها العرفان النظري والعلوم الغريبة، سالكاً ـ عنده ـ مراحل تهذيب النفس، فنال مرتبة الكمال الروحي ومكانة الإنسان القرآني بعد سنوات من الرياضات والمجاهدات

والعبادات، ليصبح إنساناً حقيقيّاً، وليندرج في عداد كبار علماء الباطن.

وقد قام الشيخ علي أكبر إلهيان ـ أحياناً ـ بالتدريس وتربية الطلاب، متّبعاً في الفكر العقدي خطى أستاذه السيد موسى الزرآبادي، أي «المدرسة التفكيكية»، كما يذكر طلابه ذلك، وله بحوث في بعض المسائل من جملتها موضوع «أصالة الوجود» و«جسمانية حدوث النفس الإنسانية»، موجهاً لهما نقداً علمياً وفلسفياً لاذعاً.

وكان الشيخ من العظماء، ومن الزهاد المقتدى بهم، لم يكن مهتماً بأيّ شيء من متاع الدنيا؛ لا بيت ولا أثاث، وكان دائم التجوال في عدة مدن مثل قزوين، رشت، طالقان، طهران، آستانة أشرفية، رامسر و...... وربما ذهب في بعض الأحيان إلى مشهد، فيدخل على ابن اخته المرحوم الحاج الشيخ مجتبى القزويني، وأحياناً كان يُقيم في حجرة في مدرسة «نوّاب»، فينشغل بالزيارة والعبادة. كانت لديه مهارة خاصّة في العلوم الغريبة وإحاطة بالأدعية والأوراد، وكان صاحب كرامات وتصرّفات، وذا روحية كبيرة جداً وقويّة كذلك.

كتب أحد الشعراء الغربيين تحت عنوان: «قصة نفس، كيف يصنع الله إحدى النفوس ويبنيها؟»، قال: أحياناً يصطفى الله نفساً من النفوس الطاهرة ثم يجعلها معرضاً للاختبار بالتدريج، فإذا ما وجدها لائقةً بهذا الأمر يقرّبها إليه. هذه الروح المختارة لا بد أن تكون بمنتهى الرأفة، تعطى سهماً عظيماً من الرقّة والكبرياء؛ بحيث تغدو أكثر استشعاراً وتأثراً بالحوادث، ثم يقذف الله ذلك الصيد الضعيف في لُجّة الفقر والضنك اختباراً للحقيقة وطلباً للمصير إلى حالة أفضل، لا يمدّ اليه أحد يد المعونة فيبقى دائماً صافياً مجهولاً، جاعلاً ذلك الجسم الضعيف الذي يضمّ بين حناياه تلك الروح المختارة يقاسي وطأة العذاب والآلام، طعامهُ الدموع والآهات دون أن يعلم أحد بمحنته؛ من أجل أن يكتمل ذلك الاختبار، في كل يوم صدمة واختبار جديد، يتعبه من عذاب الشوق والعشق والظلم. لا تسكن هذه الشدائد في يوم من الأيام، وإذا ما طلبت هذه الروح الصلح ينهدم ذلك السكون، وإذا ما قاومت يبتليه بضربةٍ أخرى أشدّ من الأولى وأمضى، وإذا ما استسلمت يزيد في شدائده، في قلب كل عزيز وقريب من تلك الروح المظلومة سهم من البلايا والمنايا مسطرة قصة فجيعة وغامضة

مليئة بالأسرار، يأخذه بأصعب القوانين والأعمال لكي يكون أكثر استحكاماً وصلابة كطبقة الميناء الصلبة وكالسيف المصقول.

يُريد هذا القاضي العادل أن يعلم أن هذه الروح ـ التي هي محلّ عنايته ورعايته ـ كيف تقوم بوظائفها إلى آخر لحظة في خضمِّ ذلك السيل من المصائب والمحن دون أن تفقد توازنها ووقارها، فإذا ما لاحظ أنها نجحت في ذلك الاختبار ولم تنحرف عن خط سيرها واستقامتها عند ذلك تتبسم لهُ الأقدار رحمة وتحنناً، ثم يودعه في أحضان الموت.

ولا بد أن نضيف إلى هذا الكلام الشاعري الجميل والواقعي أيضاً: ثم يرفعه إلى فردوس الخالدين ويجلسه في جوارهم؛ حتى يتزوّد من جماله وإلى الأبد. وفي ذلك الوقت، تعلم تلك الروح علّة تلك المصائب والمحن جميعها، ذلك لكي تتمتع بمشاهدة تلك التجلّيات التي لا يمكن أن يحويها وصفٌ، وإلى الأبد، ولكي تغنّي ذلك النشيد الجميل مع الخالدين وإلى الأبد. وأن تستغرق في مشاهدة التجلّيات الجميلة الرائعة.

وكما مرّت الإشارة في ترجمة حياة السيد موسى الزرآبادي، لم يغفل هؤلاء العظام عن أداء تكاليفهم السياسية والاجتماعية، ولهذا وجدنا الشيخ إلهيان يلقي كلاماً في حقّ نوّاب صفوي (استشهد ١٣٣٤ش/ ١٩٥٥م)، كما كتبتُ عن ذلك في مكانٍ ما فقلت: كان الشيخ علي أكبر إلهيان من العلماء الكبار، ومن أهل العلوم الباطنية والمشاهدات والكرامات له من العمر سبعين عاماً، له جسم نحيف من أثر العبادات والرياضات، سمعتُه يقول في إحدى المرات: «إذا ما رأيت نواب حضورياً ربما أصبح أحد أعضاء مجموعته».

هذا الكلام يؤكّد الأهمية الكبيرة التي يحتلّها الدفاع المسلّح عن القيم الدينية في ذلك الوقت. وكان والد الشيخ إلهيان، العالم الفاضل والفقيه التقي الشيخ محمد تقي التنكابني (١٣٢٧هـ) من العلماء المتجرّدين والفقهاء العاملين، ومن تلاميذ الميرزا الشيرازي الكبير، له مصنفات كثيرة في الفقه والأصول. وقد وردت ترجمته في الكتب التالية: ـ هدية الرازي إلى المجدِّد الشيرازي. ـ «نقباء البشر» ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠. ـ مستدركات أعيان الشيعة٣: ١١٩.

في الختام، انتقل هذا الجوهر الوضّاء في شهر رجب عام ١٣٨٠هـ (شهر دي ١٣٣٩ش) إلى الرفيق الأعلى.

السيد أبو الحسن حافظيان ١٩٨١م

الحاج السيد أبو الحسن حافظيان المشهدي من نوادر عصره. ولد في مشهد في بيتٍ علوي، وتربى في أحضان التقوى. درس الأدب والرياضيات والطب القديم والنجوم والهيئة والفقه والأخلاق في بداية تحصيله، ثم دخل وادي الرياضة والمجاهدة وتحصيل العلوم الغريبة، مستفيداً من بعض الأساتذة الكبار.

كانت للسيد حافظيان صداقات عدّة في حوزة مشهد، ومن جملة أصدقائه الشيخ مجتبى القزويني، ذاك الصديق الذي لفت انتباه حافظيان إلى مقامات السيد موسى الزرآبادي ـ العالم العامل والمربي الكامل ـ وكراماته وعلومه، وهذا ما دعى السيد حافظيان للسفر إلى قزوين بمعيّة ودلالة الحاج الشيخ مجتبى القزويني، ليتشرّف بلقاء وخدمة السيد الزرآبادي، وينال الحظوة في كسب العلم وطيّ مراحل أكثر أهميّةً من التي كان قد حصل عليها قبل السفر.

وحافظيان من المرتاضين الكبار والمتعبّدين بالسلوك الشرعي، فقد كان دائم الاشتغال بالعبادات والرياضات في الحجرات العلوية للصحن الرضوي العتيق (صحن انقلاب، الحجرات المقابلة للقبلة، في جهة الشمال الشرقي)، لقد كان من أهل الدعاء، والأساتذة المشهورين في العلوم الغريبة. من آثاره: «اللوح المحفوظ»، وكتاب في شرح ذلك اللوح، وكذلك لوح: «جنة الأسماء»، ولا أعتقد أن شخصاً قد كتب حتى الآن مثل هذا اللوح، وبمثل هذه الجودة والجمال؛ فقد تناول الرموز العلميّة والخواص الروحانية لهذه الألواح، الأمر الذي لا بد من التعرّض له في الموضع المناسب.

وقد سطر حافظيان شرحاً مختصراً لسيرة حياته بطلبٍ من أحد الأصدقاء(٤)، يجدر بنا الإشارة إلى نبذة منه، مع تغيير بسيط وتوضيح.

ولد السيد أبو الحسن حافظيان عام ١٣٢٢هـ في مشهد المقدّسة، واشتغل بدراسة المقدّمات من النحو والصرف والرياضيات والطب والنجوم والهيئة والفقه

والأخلاق عند بعض الأساتذة، وكان لديه شوق كبير للرياضات والمجاهدات، متأثراً في ذلك ببعض الأعمال التي كان يقوم بها والده(٥). وقد قَبِل الحاج الشيخ حسن علي الإصفهاني المترجَم له تلميذاً عنده في الرياضات؛ طبقاً لوصية الأب.

كان حافظيان يعمل بصورةٍ منتظمة لتحصيل العلم في مدرسة الميرزا جعفر، في الضلع الشرقي للصحن الرضوي القديم ـ صحن انقلاب ـ أمّا في الليالي فينشغل بالعبادات والرياضات في الحجرة العلوية للصحن القديم، قرب الإيوان العباسي مقابل «البقعة المطهّرة».... واستمرّ كذلك إلى أن أصبحت له شهرة كبيرة بين الخواصّ والعوام، فقد استفاد عموم الناس من الدعوات والأعمال الروحية التي كان يقوم بها. هذا وقد كان منشغلاً فترةً من الزمن بخدمة الحاج السيد مظهر حسين الهندي، كما اتخذ منزلاً له ـ أواخر حياته ـ في مدينة مشهد في زاوية الصحن الجديد ـ صحن آزادي ـ في الحجرات العلوية في الضلع الجنوبي، مشغولاً بالرياضات الشرعية...

وقد سافر ـ بعد ذلك ـ عام ١٣٤٧هـ مع الرجل الكبير الحاج الشيخ مجتبى المدرّس القزويني ـ طاب ثراه ـ لملاقاة الأستاذ الكبير والسيّد الجليل حضرة السيد موسى الزرآبادي ـ طاب ثراه ـ في قزوين.... فما وفّق له فيما مضى كأنما كان مقدّمةً للوصول إلى ذلك السيد الكبير، وبعد ذلك، حالفه التوفيق بصورة كاملة، فأصبح صاحب مكاشفات وذا إرادة قوية، بحيث ظهرت آثاره واضحة على الجميع، وكان يسافر إلى قزوين مرّةً واحدة في كلّ سنة.

أما سفره إلى الهند، فكان عام ١٣٥١هـ، حيث قضى هناك عشر سنين وستة أشهر، فكانت له سياحةٌ في كلّ زاوية من الهند، وكان من زوايا خواص المرتاضين في الهند.

زار الغانغ، وهو النهر المقدّس للهنود، واغتسل في مائه في هردواد، وصلّى في بيوت التماثيل ـ ظهره إلى الصنم ووجهه إلى القبلة ـ وبعد أن صلّى، قرأ القرآن بصوتٍ عالٍ ولحنٍ عربي، واستمع إلى مرتاضين كثيرين...

بنى مسجداً صغيراً للشيعة في محلّة «غروبازار» في شهر سرينغر في كشمير(٦)، وكان الناس في حاجةٍ شديدةٍ لبنائه، وفي سفح جبل «ترال» في كشمير ومدن وقرى

كثيرة لا تعرف القبلة بنى حافظيان على قمّة جبل «صوفي بورة» برجاً مربعاً من الحجر لتشخيص القبلة من كل جهة، وكتب هناك: «صلّ ركعتين واطلب حاجتك من الله»، فكان الناس في تلك الأيام يذهبون إلى ذلك المكان، ويدعون لقضاء حاجته، من السنّة والشيعة، ويشعلون المصابيح في ليلة النصف من شعبان، علماً أن الشيخ حافظيان كان صنّف كتاب «اللوح المحفوظ» ـ وهو من العجائب العلمية ـ في هذه البلاد نفسها.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن الضريح المبارك لحضرة الإمام الرضا عليه السلام ـ والذي يقع الآن على ذلك المرقد الملكوتي ـ من آثار المرحوم السيد حافظيان، فقد فكّر قبل أربعين سنة بتبديل الضريح السابق ـ الذي أصبح قديماً ـ فأقدم على بناء ضريحٍ جديد بمعونة بعض المتديّنين في باكستان، ومساعدة القائمين على الحضرة الرضوية المقدسة، وبعد إتمام العمل نصبَ الضريح الجديد بعد أن نقل الضريح السابق إلى المتحف الرضوي المقدّس، وذلك بمعونة بعض الفنّانين من مشهد وإصفهان.

وقد رفع الستار عن الضريح الجديد في النصف من شعبان ١٣٧٩هـ، حيث أعطى رونقاً أكثر إشراقاً لضريح الإمام أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، إن الخدمة التي قام بها السيد حافظيان لهذا الحرم الملكوتي كانت سارّةً جداً، تستحقّ أن يشكُر الله عليها.

وقد بلغ السيد حافظيان في «المعارف الاعتقادية» و«حقائق المبدأ والمعاد» و«الحقائق الروحية الشريفة» مرتبةً عالية جداً، شكّلت حصيلة جوهره الروحي الذي كان يتمتع به واستعداده الممتاز، وكذلك نتيجة حضوره دروس العلماء الأعاظم، واجتهاده في العبادات والرياضات الشرعية والأذكار وقراءة القرآن التي كانت شغله الدائم، وكانت له مشاهدات وتصرّفات تحظى بأهمية كبيرة، بل كان لبعضها ـ أحياناً ـ فائدةٌ للأصدقاء بمن فيهم أنا الذي أكتب هذه السطور، فقد شاهدت لهذا العالِم أموراً مهمّة، وقد استفاد الكثيرون في مشهد ونقاط مختلفة من إيران والهند وباكستان وبعض بلدان العالم الأخرى من روحيّته وأدعيته طوال سنوات متمادية ـ ٥٠ عاماً تقريباً ـ واستطاع أن يحلّ الكثير من المشاكل، وأن يقدّم الكثير من الأعمال العظيمة.

ومما يؤسف له أنه لم تدوّن جزئيات حياة السيد حافظيان الروحية ذات المضامين العالية، ونوادر أحواله وأعماله وخدماته، وسيرة حياته ورحلاته. نعم، كانت هناك بعض الأشياء المكتوبة؛ بيد أنها قليلة.

على كلّ حال، كان هذا العالم تفكيكيّاً أيضاً في رؤاه الاعتقادية، كأستاذه السيد موسى الزرآبادي، وصديقه الشيخ مجتبى القزويني الخراساني، وكانت له مواظبة على «السلوك الروحي الشرعي»، فقد كان بعيداً عن السلوك المصطنع، ولم يكن من أهل التدريس والتأليف، فقد كانت كثرة الأعمال في إيران وباكستان تأخذ منه جملة أوقاته. وإني لأرى في تناول سيرة هذا الرجل ـ تلك الشخصية المعنوية الكبيرة والنادرة ـ بمناسبة ذكر السيد موسى الزرآبادي وعدد من تلامذته مناسبةً طيّبة.

كانت همّة السيد حافظيان في خدمة الخلق، وكانت له رياضات ومجاهدات، واكتساب متواصل للعلوم والكمالات، حصل على قدرة روحية ـ في ظلّ العبادات والرياضات الشرعية والتوسلات ـ ومع ذلك كان متواضعاً في خدمة الناس، فقد كان يعتبر طريق القرب من الله كامناً في خدمة «خلق الله»، وكان في هذا الأمر صبوراً، وذا وجهٍ باسم. كان يجلس يومي الأحد والأربعاء في البيت، فاتحاً الباب على مصراعيه لاستقبال الناس، فيأتيه من كان محتاجاً يجلس قربه ويتكلّم إليه من صميم قلبه واضعاً مشاكله ـ أو مشاكل أولاده أو أقرباءه ـ بين يديه، وبعد أن يسمع ـ بتواضع ـ يحاول بكلّ سعيه حلّ هذه المشاكل، كان يضع الأدعية اللازمة لكلّ أمر دون طمع ـ من التي يهيئها بنفسه ـ وكان يعلّم الناس طريقة العمل إذا وجد ذلك ضرورياً، وربما استفاد كثير من الناس من تلك الأدعية والأعمال، واستطاعوا من خلالها حلّ مشاكلهم.

هذا الموضوع له قصّة طويلة أيضاً، ومما يؤسف له عدم تدوين هذه الأمور عن مثل هؤلاء لا في كتاب ولا في شريط.

لم يشعر السيد حافظيان بالضيق من تعليم العلوم والأسرار التي استفادها من أساتذته الكبار، وكذا الأدعية ونسخ الإجازات التي كانت لديه، والرياضات

والمجاهدات التي سلكها ـ وبعضها كان مهماً جداً ـ فإذا ما وجد طالباً مستعداً ولائقاً فإنه لا يتوانى عن تعليمه وتربيته.

من هنا، استفاد بعضهم من هذه الشخصية الهامة، ومن أبرزهم: الحاج السيد حسين قنبري، كما يظهر ذلك في نسخة كتاب «اللوح المحفوظ» التي أهداها له أستاذه، فقد كتب فيه: «... لقد وفق [قنبري] للعمل بالمجاهدات والرياضات طبقاً لتعاليمي التي أخذتها من أساتذتي الكبار، وبحمد الله والمنة فقد سبق معاصريه في هذا المضمار، وحصل على نتائج كاملة؛ ولهذا فهو الآن مشغول بخدمة الخلق التي هي أفضل العبادات بعد أداء الفرائض جزاه الله خير الجزاء...».

عرف السيد قنبري السيدَ حافظيان في مشهد عام ١٣٣١ش/١٩٥٢م، وطلب منه الإرشاد والتعليم، فاستقبله الأستاذ وقام بتعليمه وتربيته، وبعد اثني عشر عاماً من العمل (١٣٤١ش) وبعد طيّ المراحل، انشغل بالإجابة على أسئلة الناس ورفع مشاكلهم بأمرٍ من الأستاذ، وما زال مداوماً على ذلك منذ ٣٠ عاماً، في سلوك طريق أستاذه في خدمة الناس ورفع حاجاتهم دون انتظار نفع دنيوي أو..

وقد كان متّبعاً نهج أستاذه في الأذكار والأعمال، أي المنهج الشرعي الكامل دون أي انحراف، هذا المنهج الذي يختلف عن المسلك الصوفي وأمثاله، وقد كان السيد حافظيان يؤكّد أيضاً على أن منهج أستاذه ـ أي الحاج الشيخ حسن علي الإصفهاني النخودكي ـ في الرياضات كان شرعياً تماماً.

وأسجل في هذه الخاتمة كلمة أخيرة وهي أن العلماء العظام وتلامذتهم كانوا دائماً في خدمة خلق الله وما يزالون، وما حصلوا عليه كان من أجل راحة الخلق وحلّ المشاكل رضوان الله تعالى عليهم.

الشيخ هاشم القزويني الخراساني ١٩٦٠م

أدرك هذا العالم المفكّر، والفقيه الزاهد، والمربي العظيم، ومدرّس الفقه والأصول والأخلاق السيدَ موسى الزرآبادي في قزوين والميرزا مهدي الإصفهاني في مشهد.

«ولد الحاج الشيخ هاشم (محمد هاشم) المدّرس القزويني الخراساني عام ١٢٧٠هـ في إحدى قرى قزوين، وتعلّم المقدمات والأدب العربي فيها، وبعد إكماله درس اللغة العربية عند أساتذة الفن، قرأ السطوح العالية في الفقه والأصول عند أساتذة قزوين، وعلى رأسهم الحاج الملا علي الطارمي والآخوند الملا علي أكبر، كما درس الفلسفة المشائية والإشراقية عند الحاج السيد موسى الزرآبادي، ثم عزم على السفر إلى إصفهان لإكمال علوم الاستنباط؛ فحضر عند أركان فقه الشيعة هناك وهم المرحومان: «الكلباسي» و«الفشاركي»، ثم رجع إلى وطنه بعد ست سنوات من الإقامة هناك، وقد كانت الأجواء في الحوزة العلمية في مشهد آنذاك تشجّع على الهجرة، فسافر إلى هذا المركز العلمي وحضر عند كل من: ١ ـ آية الله الحاج آغا حسين القمي. ٢ ـ آية الله الميرزا محمد آغا زاده الخراساني، ابن الآخوند الملا محمد كاظم الخراساني، صاحب «الكفاية». ٣ ـ آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني.

كان القزويني فخوراً بالإجازة التي حصل عليها من الأستاذين الأخيرين، حيث وشّح آية الله السيد أبو الحسن الإصفهاني ـ زعيم الحوزة العلمية ـ الإجازة المذكورة بالتوقيع التالي: صَدَر عن أهله في محلّه.

وكان الحاج الشيخ هاشم القزويني، مثالاً بارزاً للعالم الديني الحقيقي، كان رجلاً عاقلاً، حراً، متواضعاً، ذكياً، ملتزماً، شجاعاً، بعيد النظر. وكان شديد الكراهية لخداع الناس والانحطاط والنزعة الرجعية.

إنه عالم الكمال جمع في جسد، أما في الأخلاق فقد «جُمعت الأضداد»، كان نهاية الوقار وشديد التواضع، اجتماعياً، وفي الوقت نفسه منزوياً، كان يمتلك الشهامة والشجاعة وسلامة النفس، كما كان صريحاً وشفّافاً.. كان للطلبة أباً رحيماً، فعندما امتنع عن التدريس إثر الأزمة القلبية التي ألمّت به لم يتضايق من الإجابة على أسئلة التلاميذ العلمية، ومع ذلك كلّه كان يكتفي بالقليل من متاع الحياة الدنيا، وكان ذو همّة عالية في ظلّ هذه القناعة.

جاء على لسان الشاعر المغفور له غلام رضا القدسي (١٣٠٤ش ـ ١٣٦٨ش) الذي حضر درس الشيخ هاشم القزويني أنّه قال: عندما نال العلاّمة الفقيد هذه المنازل، رأى

أنه محتاج إلى عالم يتألّق بين الجميع، هذا الأستاذ.. ناشر علوم أهل بيت العصمة الفقيه الزاهد، ومعلّم الأخلاق، العلامة المرحوم الميرزا مهدي الإصفهاني ـ رحمة الله عليه ـ فعندما أدرك الأستاذ هذه الشخصية لم يُفارقها، ولا يوماً واحداً، باستثناء أيام التبعيد ـ بعد تدخله في حادثة «مسجد كَوهرشاد»، وتصديه للأهداف التي كان يسعى لتحقيقها رضا خان، عميل الأجانب، في القضاء على القيم ـ وقد كتب الميرزا النائيني تقريراته من الشيخ الأستاذ، وتعلّم روح المعارف الإسلامية وقسماً من العلوم الخاصة منه، لقد كان ـ بصورةٍ عامّةٍ ـ فقيهاً كبيراً يمتلك روحاً نشطة فاعلة، بعيداً عن كلّ مقام واسم.

كان القزويني مديراً للحوزة العلمية في خراسان بمنتهى اللياقة، ولمدة أربعين عاماً، وهناك العديد من الفضلاء المشار اليهم بالبنان الآن من الثمرات العلمية له، وأحدهم: الأستاذ الدكتور محمد رضا شفيعي الكدكني، فقد دوّن بعض المذكّرات حول شخصية هذا المربي العظيم، فقال: من الضروري أن نشير إلى وجود أشخاص كان لهم أكبر الأثر في حياتي بعد والدي، وأحد أهمّ هؤلاء المغفور له آية الله الحاج الشيخ هاشم القزويني، فإضافةً إلى تدريسه الفقه والأصول، كان يعلّمنا ـ عملياً ـ سبيل الخروج من ضيق نظر القرون الوسطى وكسر حاجز التعصّب في التعلّم وطلب العلم.

وقد وفقتُ أن أكون من تلاميذه، وحضّار درسه في «الرسائل» و«المكاسب» و«الكفاية» و«خارج الأصول» لعدّة سنوات؛ وقد كنتُ أحسّ بالفرق بينه وبين أقرانه، بما أعطاني الله من ذوق وذكاء متواضعين ... ولا أنسى أبداً أنه قد وصل متأخراً في أحد الأيام لنصف ساعة، وقد كنتُ وقتها في بداية الشباب ـ أصغر الطلبة في درسه ـ كنت أذرع الطريق من مدرسة نواب حتى الزقاق، وفي بعض الأحيان أدخل في داخل الزقاق حتى اقترب من منزلة بقلب مفعم بالاشتياق لقدومه، وعندما أحسّ بمجيئه أشعر بالهدوء والاستقرار في داخلي...

كان الشيخ القزويني ذا ذهن حرّ وقّاد، وبديهة عالية في الإجابة عن الأسئلة، قلّما توجد بين أساتذة عصره... كان غالباً ما يذكر في المباحث الفقهية والأصولية

أمثلةً من الواقع اليوميّ الذي يعيشه الناس، وذلك بغية الحيلولة دون وقوع الطالب تحت تأثير الوصفات الجاهزة.

الميرزا علي أكبر النوقاني ١٣٠٠ ـ ١٣٧٠هـ

يُعتبر الميرزا علي أكبر النوقاني من العلماء الأفاضل، والخطباء القديرين، والمربين الكبار. ولد في مشهد المقدّسة في محلّة نوقان (نوغان)، وبقي هناك لكسب العلم ٢٧ عاماً، مستفيداً من عدّة أساتذة مثل: ١ ـ الميرزا عبد الجواد الأديب النيشابوري الأول (١٣٤٤هـ). ٢ ـ الحاج الشيخ حسين علي الطهراني، العالم المتقي والزاهد المعروف (١٣٢٥هـ). ٣ ـ الحاج السيد عباس الشاهرودي، العالم التقي (١٣٤١هـ).

وبعد ذلك رحل إلى النجف الأشرف، واستفاد من دروس كلّ من: ١ ـ الآخوند الملا محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ). ٢ ـ السيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ). ٣ ـ شريعة إصفهاني (١٣٣٩هـ).

وبعد وفاة الآخوند الخراساني أخذ إجازة الاجتهاد من: ١ ـ الميرزا عبد الله المازندراني (١٣٣٠هـ). ٢ ـ الميرزا محمد تقي الشيرازي (١٣٣٨هـ).

وعندما رجع الميرزا النوقاني إلى وطنه، عمل على حفظ مبادئ الدين وترويجها، صارفاً أربعين سنةً من عمره الشريف في تربية المجتمع، وبعد ذلك، التحق بجمعٍ من أصدقاء الميرزا الإصفهاني وتلامذته، واستفاد من معارف ذلك العالم المتألّه القرآني، وأصبح من أعلام «المدرسة التفكيكية».

ومن خصائص المدرسة التربوية للميرزا الإصفهاني الارتباط الخاصّ بمقام ولاية وليّ العصر الحجة بن الحسن المهدي (عج) وهذه الحالة كثيراً ما تلاحظ في أصحاب هذا العالم وتلامذته، إلى حدّ أن بعضهم كان واعظاً منبرياً، وكان يُلزم نفسه بذكر اسم صاحب الزمان (عج) في مجالسه كافّة، ولم يكن ينهي أيّ مجلسٍ دون ذكره، ومن جملة هؤلاء: الواعظ المتقي المعروف في ذلك الزمان المغفور له الشيخ الحاج علي المحدّث الخراساني (١٣٧٠هـ).

عام ١٣٦٣هـ، أعطى آية الله العظمى المجاهد المعروف الحاج السيد حسين الطباطبائي (١٣٦٦هـ) ولاية «مدرسة نواب» في مشهد المقدسة إلى الشيخ النوقاني، فتولاها ست سنوات وعدّة أشهر، وهذا ما يشير إلى جدارته الرفيعة بالعمل التربوي. وفي تلك الفترة وضعت بعض المقرّرات والقوانين في المدرسة لتربية الطلاب، ولعبت دوراً في ذلك عند الكثيرين منهم، وكان النوقاني يتجنب الطلبة الكسالى والجهلة الذي يفتقدون روح التقوى، وكان يقول: على الطالب ـ مهما كان السبب الذي يحمله على الدرس، ارتقاء المنبر أو إمامة الجماعة أو تعليم بعض المسائل ـ أن يدرس السطوح بصورةٍ جيدة، من الأدب والمنطق والفقه والأصول، وأن يفهم كتاب الكفاية جيداً ويُمتحن به كذلك، وفي تلك الحالة يمكن أن يكون مروّجاً للدين، ذلك كلّه إضافةً إلى بعض المقرّرات الخاصّة بارتقاء المنبر، وهي مقرّرات لو روعيت بصورة صحيحة لما شاهدنا كلّ هذه الأمور المحزنة التي تحدث على المنابر.

آية الله النوقاني شخصية محترمة، ذو قوام رشيد، ومنظر جذاب، وصوت رجولي مؤثر، وهيبة نادرة، وحياة بسيطة، كان يرتقي المنبر عدّة مرات في السنة في بيته، وذلك قبل حادثة مسجد «كوهرشاد».

كان مثالاً للعالم الملتزم اليقظ، ومن المروّجين للدين. كان قليل النظير في الخطابة والمناظرة والمنبر، كان لديه «السمت الرشيد» الذي اعتبره ابن سينا شرطاً في الواعظ والمبلّغ والمربي الإخلاقي، وكان مطّلعاً على مسائل زمانه، مؤكّداً على علماء الدين والمبلغين أن يكونوا واعين بها، ومن خلال هذه الخصوصيات (قوّة البيان الجذاب، القدرة الكاملة على المناظرة، الاطلاع على حقائق المعارف الدينية، الوعي بثقافة العصر) استطاع أن يُخلّص الكثير من الوقوع في فخ التبليغ الضالّ للمبلغين ذوي المسالك الباطلة.

كان للنوقاني ذوق لطيف وطبع شاعري، وله مجموعة شعرية عالية المضامين في التوسّل بوليّ العصر (عج)، وله ثلاثة مصنفات مطبوعة: ١ ـ دو مقالة نوقاني. ٢ ـ سه مقالة نوقاني. ٣ ـ مجموعة أشعار.

الكتاب الأول: في ردّ الأديان والمسالك الباطلة بأسلوب بسيط، وقد وردت سيرة

حياته في مقدّمة «مجموعة أشعار» بقلم الحاج عبد الحميد المولوي[٧].

الابن الوحيد ـ من الذكور ـ للنوقاني هو العالم الخبير بأوضاع المجتمع وآلامه المغفور له الحاج الميرزا مهدي النوقاني، سلك سيرة أبيه الحسنة بعد أن تربى على يديه، وواصل سيرته الطاهرة. وقد انتقل إلى رحمة الله عام ١٣٧١ش ـ ١٤١٣هـ، (عام تأليف هذا البحث)، ودفن في جوار الحرم الملكوتي في خراسان، رحمه الله مع أبيه رحمةً دائمة.

الشيخ غلام حسين المحامي البادكوبه ١٩٥٤م

الشيخ غلام حسين المحامي البادكوبه من العلماء الجامعين. ولد في إحدى قرى بادكوبه قبل الثورة الشيوعية في آذربيجان. كان أبوه الشيخ أبو الصلت البادكوبه من العلماء البارزين في ذلك الزمان، وكانت الناس ترجع إليه في أجوبة المسائل الدينية بعد وفاة أستاذه العالم الفاضل، الحاج الشيخ غني البادكوبه، مرجع المسلمين في ذلك البلد.

بعد ان أنهى الشيخ غلام حسين المحامي دروسه الابتدائية، عزم على السفر إلى بادكوبه، منشغلاً فيها بقراءة اللغة والآداب العربية، حتى قرأ كتاب المطوّل في المدرسة العلمية هناك، ثم استمرّ في دراسته في مدرسة خيراتخان؛ حيث أنهى الكتب المخصصة لمرحلة السطوح بجديّة تامة عند أساتذة حوزة مشهد، ثم اشترك في بحوث الخارج في الفقه والأصول والعقيدة عند بعض الأساتذة الكبار والفقهاء العظام، أمثال: ١ ـ آية الله الميرزا محمد آغا زادة الخراساني. ٢ ـ آية الله العظمى الحاج آغا حسين الطباطبائي القمي. ٣ ـ الفيلسوف المعروف آغا بزرك حكيم الشهيدي. ٤ ـ آية الله الميرزا مهدي الغروي الإصفهاني.

كان آية الله المحامي مهتماً بتحصيل الحكمة والفلسفة عند بعض الأساتذة المشهورين بهذا الفن في ذلك الوقت، أمثال آغا بزرك حكيم الشهيدي المشهدي، وبعض الأساتذة الآخرين، حتى وصل إلى مرتبة لائقة فيهما.

وبحضوره دروس الميرزا الإصفهاني ومعرفته بمكانته العلمية الشامخة، ألزم

نفسه بدروسه والاستفادة منه في المباحث الانتقادية.

ومع إعراضه عن التقليد، كرهاً به، وإصراره على البحث والفحص والردّ والإيراد، فقد منح الأساسيات الفكرية لمشروع أستاذه في نقد المعطيات الفلسفية والعرفانية نزعةً عميقة، وكان لهذا العالم الرباني والمتألّه القرآني منزلةً خاصة عند آية الله الإصفهاني، وكان يُعتبر من أركان الحوزة العلمية في خراسان، يضاهي في منزلته منزلة بعض العلماء الكبار أمثال الشيخ هاشم القزويني، والحاج الشيخ مجتبى القزويني، وهم من الشخصيات العلمية البارزة في حوزة مشهد المقدسة خلال عقود عدّة من القرن الرابع عشر الهجري، فقد كانوا يديرون دروس الحوزة الرئيسية.

ولم يقصّر هؤلاء الكبار، والمؤمنون الصالحون والعلماء العاملون في أداء تكاليفهم الاجتماعية والسياسية ـ كما مرّت الإشارة لذلك ـ وكانوا يعلمون بحقّ وظائفهم الدينية، كانت تربط آية الله المحامي علاقة متينة بالشهيد نوّاب صفوي، وكانت للأخير ميول خاصة للشيخ، باعتباره واحداً من رجال الله والعلماء المجاهدين الشجعان، كانت العلاقة محكمة في التصدي للنظام البهلوي المنحطّ والمعادي للإسلام.

كان الحاج الشيخ غلام حسين المحامي يدافع عن المقدّسات الدينية والقيم الإسلامية بكلّ طاقته، كان مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ﴾ المائدة: ٥٤، أي لم يكن يخشى أحداً في أداء تكاليفه السياسية والاجتماعية، ولم يمتنع عن القيام بوظائفه الدينية.

كان مهتمّاً اهتماماً شديداً برفع مشاكل الشباب وحفظ بناءاتهم الاعتقادية، رحيماً متواضعاً، خادماً للمسلمين، كان كثير القراءة للقرآن الكريم، يأنس بالمناجاة وقراءة الأوراد والتهجّد بالليل، مؤثراً في الناس، مجتهداً في توسّلاته، وخصوصاً بصاحب الزمان «عج».

كان لدي انشداد خاصّ لهذا الأستاذ المربي والمقام الطاهر والمتواضع، صاحب الزهد والتعبد، بالإضافة إلى تأثري بروحيّته العلمية والاجتهادية، وكان يبادلني الشعور نفسه، وفي ذلك الوقت درستُ مقداراً من «منظومة السبزواري» مع أحد زملائي

من طلاب مدرسة نواب عنده (درس الفلسفة عند الأستاذ آغا بزرك حكيم)، وعندما كنت أذهب إلى منزله كان يفتح لنا الباب بمنتهى التواضع والكرم، ويستقبلنا ويشرح لنا الدرس. أما أسلوب تدريسه للفلسفة فكان يدرّسها برؤية اجتهادية نقدية، وهذه النقطة البناءة المهمّة كانت تبعث فينا الرغبة والشوق، وكان له أسلوب خاص وعميق في تحليل المباني الفلسفية ونقدها، خصوصاً فلسفة وحدة الوجود وأصالة الوجود، أسلوب خاص به، فكان يتناول أساس المشكلة بأقصر الجمل وأقرب الطرق، مُبيناً الإشكالات الواردة على القواعد والأدلة، كان يحلّل المسألة كما يحلّل النداف القطن، كالنور الذي يتحلّل عن طريق «المنشور»، ومع شديد الأسف لم تكن الوسائل متوفرة في ذلك الوقت كآلة ضبط الصوت وشريط التسجيل حتى تضبَط مثل تلك المحاضرات والأسئلة والأجوبة والبحوث؛ كي يستفيد منها الطلاب والمحققون.

ولأن الكلام هنا يتناول أساتذة المدرسة التفكيكية، أرى التعرّض لذكر هذا الرجل الإلهي والعالم الزاهد الرباني في محله، بل واجب ووظيفة، فهو من كبار التفكيكيين، وباحث ناقد ذو نظرة عميقة في الأصول الاعتقادية والمباني والمصطلحات الفلسفية، فقد كان من زبدة تلامذة الميرزا الإصفهاني.

وفيما عدا ما أملك شخصياً من معلومات عنه، طلبتُ من ابنه البارّ حجة الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ رضا المحامي(٨)، كي يكتب شيئاً عن حياة أبيه، فكان من جملة ما كتبه:.... ومن خصوصياته الأخرى مداومته على تلاوة القرآن؛ فكان يُلزم نفسه بقراءته في المنزل بصوت مرتفع، وعادةً ما كان يكرّر ختم القرآن في شهر رمضان، وقد ذهبتُ معه أوائل أيّام الشباب إلى مسجد كوهرشاد في شهر رمضان، فكان يقرأ - أحياناً - خمسة أجزاء في جلسةٍ واحدة... ومن خصوصياته الأخرى أنه كان يستيقظ قبل الأذان؛ لصلاة الليل، ثم يبدأ بمناجاة ذات وقع، لا تزال أصداؤها وذكراها يرنّان في سمعي، وكان كثير الذكر، وذا أذكار يداوم عليها...

بعد رحلة الأب، وانعقاد مجالس الفاتحة، ومن أجل أداء الزيارة والاحترام، ذهبنا إلى المرحوم آية الله الحاج الشيخ مجتبى القزويني بمعيّة بعض الأقرباء... وضمن

إظهار الحزن والأسف على الوالد، قال: «ربما لا تعرفون الحاج الشيخ غلام حسين كما أعرفه أنا؛ فمن خصوصيّات أبيكم أنه لا يسمع مسألةً علمية من أيّ مقام علمي إلا ويهضمها أولاً، ثمّ يحدد مدى صوابها، ثم يخزنها في ذاكرته»، نعم، كان أبي آية الله الحاج الشيخ غلام حسين المحامي، في الحقيقة، فيلسوفاً وفقيهاً. قرأ الفلسفة عند الحكيم المشهور في ذلك الزمان آغا بزرك حكيم، من هنا لا يستطيع أحد أن يقول: إن الحاج الشيخ غلام حسين المحامي إنما اعتقد بالإصفهاني لأنه لا يعرف الفلسفة، فعندما حضر المحامي درس الميرزا الإصفهاني وأدرك مكانته العلمية؛ أخذ على نفسه حضور دروس العقائد وبحث الخارج على يديه، لقد كان خبيراً وعميقاً في أفكار الميرزا ومشروعه النقدي للفلسفة، ورأيه في عدم التقليد في المسائل الحكمية والفلسفية.

إن الأشخاص الذين تلمّذوا على يد الميرزا الإصفهاني في الدورات الأولى أغلبهم من فحول علماء حوزة خراسان، كلّهم من الأساتذة المتمرّسين، ومن جملتهم الأستاذ آغا بزرك حكيم، والحاج الفاضل الخراساني ممن أدرك الشيخ أسد الله عارف اليزدي، وقد أذعن الجميع بنظريات الميرزا الإصفهاني، بعد أن بانت صحّتها لهم، وذلك عقب مُباحثات طالت سنوات عدّة، في جلسات متعددة.

كان آية الله المحامي أحد العلماء المتثبّتين؛ فلم يكن يأخذ الأمور على عواهنها أو يقبل المسائل بسهولة وعجلة وابتسار، بل ربما انتظر شهراً يناقش ويناظر، حتى أن الميرزا الإصفهاني ربما صار غاضباً من كثرة مداخلاته، وقد نقل الثقات قصصه في تلك الدروس، والتي تنمّ عن روح متوثبة واستقلال في الفكر واجتهاد في الفعل العقلي.

هذا هو آية الله المحامي، العالم العقلاني النقّاد، صاحب العقل النشط والفعال، البحاثة ذو الصبر الكبير، والمستشكل اللدود، وقد توفرت مثل هذه الخصوصيات أيضاً في درس (المنظومة) بصورة واضحة كما أشرنا إلى ذلك(٩).

الميرزا جواد آغا الطهراني ١٩٨٩م

ولد العالم الفاضل التقي، الحاج الميرزا جواد آغا الطهراني الخراساني عام

١٢٨٣ هـ ش، في طهران بين عائلة متديّنة، ثم رحل إلى النجف الأشرف بعد أن أنهى المقدّمات في قم وطهران، ونهل من فيض كلّ من الأساتذة: ١ ـ آية الله الشيخ مرتضى الطالقاني، العالم العامل الفاضل (١٣٦٢هـ). ٢ ـ آية الله الشيخ محمد تقي الآملي، العالم العامل، شارح «منظومة السبزواري» (١٣٩١هـ).

ثم رجع إلى طهران؛ تنفيذاً لوصية والدته، شاداً الرحيل إلى مشهد المقدسة وهو في سن الثلاثين بعد إقامةٍ قصيرة في طهران، وفي بداية الأمر استفاد من دروس المغفور له الحاج الشيخ هاشم القزويني، ثم حضر دروس البحث الخارج في الأصول والفقه والعقائد عند آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني، وكان يحضر دروس الأستاذ إلى آخر يوم في حياة الأخير، وهو ١٩ ذي الحجة ١٣٦٥هـ، أي ما يقرب من عشر سنوات تقريباً؛ فتعلّم المباني الأصولية للميرزا النائيني، وكذلك فقه ومعارف أهل البيت عليهم السلام. ثم لازم الميرزا الإصفهاني عدّة سنوات في بداية فترة تفتّح شخصيته العلمية والأخلاقية، وقد ترسّخت أسس هذه المدرسة فيه إلى درجة أنه ظلّ جاهداً في شرح معالمها وترويج أفكارها قدر الجهد والمكنة إلى آخر لحظة في حياته، وكانت دروسه وكتاباته في التفسير وتقرير بحث العقائد تقوم دائماً على أساس أفكار الأستاذ الإصفهاني، من هنا، عدّ واحداً من مروّجي «التفكيك» ودعاته، وركناً من أركان مدرسته.

خدم الحاج الميرزا جواد آغا الطهراني الحوزة العلمية والمجتمع الديني في مشهد سنوات طويلة (٤٠ سنة تقريباً)، واستمرّ يُلقي دروس الخارج في الفقه والأصول لسنوات، وكان من أسلوبه أنه عندما يوجّه نقداً لبعض آراء العلماء والفلاسفة الكبار كان يذكر أسماءهم بأدب وتواضع وتوقير، مُتجنباً تحقير الآراء أو تقزيم الأفكار.

كان عاملاً بوظيفته في التأليف والكتابة، آخذاً بنظر الاعتبار مسؤوليته الدينية والاجتماعية، ومن عادته أنه لم يضع لنفسه ألقاباً كبيرة في مؤلّفاته، بل لم يكن ـ أحياناً ـ يكتب اسمه بتمامه، فقد كان يكتفي بالتعبيرات التالية: تاليف «ج ـ زارع»، أو «ج»، أو «جواد»، وفي الفترة الأخيرة كان يكتفي بـ«جواد الطهراني».

ومن جملة آثاره المطبوعة:

١ ـ فلسفة بشرى واسلامى، في بيان مبادئ المدرسة الشيوعية والمادية ونقدها، وكان هذا الموضوع ضرورياً آنذاك.

٢ ـ عارف وصوفى جه مي كويند؟ في بيان مبادئ المعتقدات الصوفيّة وتحليلها ونقدها نقداً علمياً، وهو كتاب منصف واستدلالي، يشتمل على بحوث ومسائل مفيدة، يجدر بأهل الفكر في المسائل الاعتقادية أن يطلعوا عليها بدقّة، ودون أفكار مسبقة، وأن يتأملوا في مروياته، وهو من الكتب الكلاسيكية للمدرسة التفكيكية.

٣ ـ ميزان المطالب، في جزءين، يشتمل على المباحث الاعتقادية على أساس القرآن والحديث، وفيه نقل ثم نقد لآراء أخرى.

٤ ـ آيين زندكى ودرسهاى اخلاقى اسلامى، في بيان الأخلاق الإسلامية على أساس الأحاديث والآيات.

من الوظائف اللازمة والضرورية لعلماء الدين والوعاظ الاهتمام بأمور المسلمين، سيما المحرومين والمحتاجين منهم، فإذا لم يهتمّ عالم الدين والواعظ الروحي بهذا الأمر فسوف ينفصل عن سيرة النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين عليهم السلام تلقائياً، ومن ثمّ يتحوّل إلى تاجر محترف، لا وارثاً لرسالة الأنبياء عليهم السلام والمعصومين عليهم السلام، رضي بذلك أم لم يرض.

إلى أيّ شيء يُدعى الإنسان الغارق في مستنقع الحرمان والتشتت، لا يستطيع تلبية حاجاته الحياتية الضرورية؟! إذهب إلى كوخ من أكواخ إحدى العوائل المحرومة الفقيرة وجرّب أن تعيش ـ ولو شهراً واحداً ـ ظروف حياتهم، اجعل أبناءك وبناتك وصغارك في ظروف مشابهة لتلك التي يعيشها أولادهم وصغارهم، يقاسوا ليالي الشتاء الباردة كما يقاسي الفقراء، جرّب أن تكون يوماً دون دواء أو طبيب، جرّب أن تعيش مستأجراً أو بدون زوجة، في ذلك الوقت فقط سوف تعرف طعم الحياة، وهل يكون العمل بالأحكام ميسوراً أو لا.

هذا إذا غضضنا النظر عن الحرمان المعنوي، أي الحرمان من التعليم والتربية، بل وحتى تعلّم الآداب الدينية والمسائل الشرعية، وحيازة كتابين أو ثلاثة من الكتب

الدينية كالقرآن والرسالة العملية.. فإذا لم يتعامل الإنسان مع أخيه المحروم، ولم يعلم من أخباره شيئاً، خلافاً لتعاليم النبي ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام، ولم يهتم لما يقاسونه من آهات وآلام، وكان يقضي أغلب أوقاته مع المرفهين والأغنياء المترفين حسب الاصطلاح القرآني، فكيف يمكنه إدعاء الانتساب إلى دين الله وسيرة الأنبياء عليهم السلام والأوصياء عليهم السلام؟! وما هو الدليل على ذلك؟

إن تناول أحوال الميرزا جواد آغا الطهراني - وهو من علمتُ أنه كان يتفقّد أحوال المحرومين والفقراء في مشهد - تجدّد إحياء المشاعر والانفعالات الكامنة.

وليس الغرض - كما هو واضح - ممارسة شرح عام، فجميع ذلك استثناء؛ فقد كنا نعرف بعض علماء الدين من الذين اقتدوا بسلوك الأنبياء عليهم السلام والأوصياء عليهم السلام كانوا يعتبرون آلام المحرومين آلامهم؟

وعلى كلّ حال، فكل من كان على هذه الشاكلة فهنيئاً له مريئاً، ومن لم يكن كذلك فتعساً له وسحقاً، كائناً من كان، وبالأخص الوعّاظ وعلماء الدين، فطبقاً لمبدأ: «الاهتمام بأمور المسلمين» المنصوص عليه في الروايات يخرج هؤلاء عن الساحة الاجتماعية الإسلامية؛ فمن أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم.

لقد كان الميرزا جواد آغا الطهراني مهتمّاً اهتماماً جدياً بالمسائل الاجتماعية وقضاء حوائج المسلمين ورفع مشكلات الإخوة والأخوات في الدين، فلم يمنعه التدريس والتأليف والعمل العلمي أبداً عن الاهتمام بمسؤوليّته الاجتماعية، وكان يُذكّر تلاميذه وأصدقاءه دائماً برعاية التقوى وتأمين حاجات الناس؛ فقد تأسّس أول مركز صحيّ خيري في مشهد باسم «درمانكاه خيرية بينوايان» بأمره وإشارته وتعاونه مع جمع من أصدقائه الأطباء عام ١٣٣٤ ش/ ١٩٥٥م، وكان يشترك كلّ أسبوع ليلةً واحدة في جلسة الإدارة، ولم يكن يقبل الحقوق الشرعية، وإذا ما وجدت فإنه يؤثر بها المحتاجين، وفي بعض الأحيان كان يجلس بالقرب من الفقراء بمعيّة أصدقائه ويطعمهم بيده...

... وقد التحق عدة مرات بجبهات القتال (بعد الثورة الإسلامية) لتشجيع الكهول للدفاع عن الإسلام وحدود الوطن الإسلامي[10].

الشيخ محمد باقر الملكي ولد ١٣٢٤هـ

الشيخ محمد باقر الملكي من العلماء الفضلاء المتقين، ومن خدمة الدين والمسلمين. ولد سنة ١٣٢٤هـ في قصبة «ترك» من توابع «ميانة» في آذربيجان، واكتسب علوم العربية والمنطق والأصول «القوانين»، والفقه «الرياض» عند العالم الجليل السيد الكاظمي التركي (١٣٥٢هـ)، وهو من أفاضل تلامذة الآخوند الخراساني.

كتبوا في سيرة السيد الملكي: قدم إلى مشهد المقدسة سنة ١٣٤٩هـ ودرس السطوح العالية عند الأستاذ فاضل خويش، وآية الله الشيخ هاشم القزويني (١٣٨٠هـ)، ثم درس علوم الفلسفة والمباحث الاعتقادية عند العلامة النحرير آية الله الشيخ مجتبى، واشترك ـ بعد ذلك ـ في درس الخارج لزعيم الحوزة العلمية آنذاك في مشهد آية الله الميرزا محمد آغا زادة الخراساني (١٣٥٦هـ)، واستفاد من بعض مباحث الفقه، ودورةً واحدة في أصول الفقه، ودورةً كاملة في العلوم والمباحث المعرفية عند آية الله العظمى الميرزا مهدي الغروي الإصفهاني ـ أعلى الله مقامه ـ (١٣٦٥هـ)، وكان يفتخر بتحصيل إجازة الاجتهاد والإفتاء ونقل الحديث منه، وقد أيّد هذه الإجازة أيضاً آية الله العظمى السيد محمد حجة الكوهكمري (١٣٧٢هـ).

كتب الميرزا الإصفهاني في هذه الإجازة: «لقد نال مرتبة الفقهاء والمجتهدين، ذوي الدقة في النظر، ولا بد من شكر الله سبحانه على هذه النعمة والكرامة؛ لأن طلاب العلم كثيرون والذين يصلون إلى هذه المرتبة قلّة، وقد أجزتُه برواية كل ما لديّ من إجازةٍ في الرواية والنقل، أي كتب الدعاء والحديث والتفسير وغيرها، خصوصاً «الصحيفة السجادية»، «نهج البلاغة» والكتب الأربعة ـ وهي مدار علوم الدين ـ: «الكافي» و«الفقيه» و«التهذيب» و«الاستبصار»، وكذلك المجاميع الروائية المتأخرة، أي «الوافي» و«الوسائل» و«البحار»، وكتب المؤلّفين الأخرى للشيعة، وكلّ ما رواه علماؤنا عن أهل السنّة...».

كان هذا العالم الفاضل من المحقّقين في المسائل الاعتقادية والمعرفية وفي المباحث النظرية، وقد استطاع بذوقه المعرفي وبالاستفادة من أساتذة المدرسة التفكيكية الكبار أن يبلغ هذه المبادئ والأساسيات ويعتقد بها، وكان مهتمّاً

بنشرها والبرهنة عليها في دروسه وآثاره القيمة، وما زالت دروسه وكتاباته تصبّ في الاتجاه نفسه، ويعتبر وجوده غنيمةً للمهتمّين بهذا الشأن، وما زال هُناك ـ الآن[١١] ـ جمع من الفضلاء المحصّلين في الحوزة العلمية بقم يظهرون السرور الروحي والرضا العقلي بدروسه في العقائد؛ حيث يتعلّمون منه بعض الملاحظات الدقيقة العقدية التي تنسجم مع القرآن والفطرة، وهذا كلّه من بركات أنفاس أمثال الميرزا الإصفهاني والشيخ مجتبى القزويني الخراساني، وقد أدّى الشيخ محمد باقر الملكي وظائفه ومسؤلياته الاجتماعية والسياسية، فبعد أن أمضى ثلاثة عشر سنة في حوزة مشهد، واستفاد فيها من العلماء الكبار، رجع إلى محلّ ولادته ليقوم بوظيفته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتربية الناس، وكان يوصل بعد الحرب العالمية الثانية، عندما ظهر البلاء الذي أصاب آذربيجان ـ ومن موضع ديني ومستقل ـ كان يوصل المساعدات الكثيرة للناس لحفظ أرواحهم وأموالهم، وظلَّ مشغولاً بأداء وظائفه هناك لستة عشر عاماً، ثم جاء عام ١٣٣٧ش/١٩٥٨م إلى الحوزة العلمية في مدينة قم وسكن فيها، إلا في أوقات الصيف وبعض المناسبات الدينية الخاصّة؛ حيث كان يُسافر إلى منطقته للتبليغ.

سيرة حياة هذا العالم العامل دوّنها ولدهُ الفاضل السيد علي الملكي وسلّمنيها، إن هذه السيرة وبعض المذكّرات الأخرى التي وردت في مقدّمة «تفسير فاتحة الكتاب» كانت هي المرجع لي فيما دوّنته هنا، وقد أفرد السيد علي الملكي خصوصيات حياة أبيه ونشاطاته في مختلف جوانب عمره مع ذكر بعض الشواهد، ونحن نقوم هُنا بذكر خلاصة ذلك.

١ ـ السعي في مساعدة المحرومين. ٢ ـ السعي في الأمور ذات المنفعة العامة. ٣ ـ التصدّي للمفاسد الاجتماعية عن طريق تقوية البنية الاعتقادية والإيمانية للناس، والتصدي الشديد للمخطئين. ٤ ـ التصدّي لعدوان رجال السلطة والمفترين. ٥ ـ مواجهة الخرافات وركيك الأفكار على المنابر أحياناً، وهي أفكار تثار عادةً باسم الدين. ٦ ـ الأخذ بعين الاعتبار الكرامة الإنسانية وحرمة الأفراد، والتواضع للناس. ٧ ـ الالتفات لمشاكل المسلمين وأخبار البلدان الإسلامية، والكره الشديد للصهاينة. ٨ ـ شدّة

التعبّد بالأحكام الدينية والعمل بالعبادات، والاستمرار على قراءة الأدعية المخصوصة، سيما «الصحيفة السجادية». ٩ ـ الاهتمام بإقامة المراسم والمجالس الحسينية وتعظيمها. ١٠ ـ رعاية البساطة في نفقات الحياة، والاحتياط في أخذ الحقوق الشرعية، والتركيز على الزهد والحياة البسيطة، وعدم الالتفات إلى الامكانات الدنيوية، والابتعاد عن الألقاب والأسماء، وجميع ذلك يمكن أن يكون قدوةً للآخرين.

عندما جاء الشيخ محمد باقر الملكي إلى قم لفت انتباه آية الله العظمى السيد البروجردي ـ رضوان الله عليه ـ وبعد أن سكن المدينة، قام بتدوين البحث الخارج في الأصول وتعليم تفسير القرآن الكريم ومعارف المبدأ والمعاد، وعمد إلى تربية بعض الطلاب الأفاضل.

أمّا أعمالة العلمية فهي: ١ ـ «بدائع الكلام في تفسير آيات الأحكام» (الطهارة والصلاة)، في مجلّد واحد، طبعة بيروت، ١٤٠٠هـ، وطبعة قم، ١٤٠٢هـ. ٢ ـ «تفسير فاتحة الكتاب»، طبعة قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٣هـ. ٣ ـ «توحيد الإمامية». طبعة طهران، ١٤١٥هـ. ٤ ـ «مناهج البيان في تفسير القرآن»، تفسير الجزء ٢٩، ٣٠. ٥ ـ «تفسير القرآن الكريم». دوّن منه أربعة أجزاء. ٦ ـ «الرشاد في المعاد». ٧ ـ دورة كاملة في «الأصول» لآية الله الميرزا الإصفهاني. ٨ ـ رساله اى درباره «حبط وتكفير»، رسالة في الحبط والتكفير. ٩ ـ رساله اى درباره خمس «رسالة في الخمس». ١٠ ـ رساله أى درباره «أحكام ميّت» رسالة في أحكام الميت، وهناك رسائل ومدوّنات أخرى...

جميع هؤلاء العلماء العظماء من أصحاب المنهج التفكيكي في العلوم والمعارف، ولكن يجب أن نشير إلى أن الثلاثة الأوائل من أركان هذه المدرسة وأعمدتها، وكانوا أصحاب رؤية ومنهج فيها في القرن الرابع عشر الهجري، أما البقية فكانوا من المعتقدين بها ومروّجيها ومدرّسيها على اختلاف مراتبهم.

وفي الختام لا بد أن نشير إلى عدّة نقاط على الرغم من ذكرنا بعضاً منها سابقاً:

١ ـ تأكيد المدرسة التفكيكية على «الحفظ» لا «الحذف». إن التفكيكيين

لا يرون هجران الفلسفة، والتنحّي عن درسها وقراءتها، بل لا بد أن نؤكّد ـ كما أشرنا إلى ذلك في عدّة أمكنة ـ أن هناك فروعاً علمية كثيرة دخلت الساحة، وعلى هذا الأساس يجب على الطلاب والفضلاء المستعدّين الاطلاع على المباني والمفاهيم والمصطلحات الفلسفية والفلسفية ـ العرفانية في «الحكمة المتعالية»، أي العرفان العقلي والعقليات العرفانية، وكذلك الاستفادة منها، لكن بشروط، ومن هذه الشروط التي أشار إلى قسمٍ منها بعض الكبار الذين لا ينتمون إلى هذه المدرسة:

أ ـ وجود أستعداد ذاتي للطلاب.

ب ـ أن يكونوا مطلعين على «المحكمات الإسلامية» في أصول العقائد ـ ولو إجمالاً ـ قبل الدخول في قراءة الفلسفة والعرفان.

ج ـ أن يقترن تحصيل العقليات والمعارف العقلية بالتقوى والتواضع، بل وحتى الرياضات وجهاد النفس والهوى وإن كان بنحو الإجمال.

د ـ أن يكون المعيار هو «الاجتهاد العقلي»، دون الدعوة للتقليد الأعمى، وأن لا يكونوا مرعوبين بالأسماء والشهرة، والوصية الدائمة هي: «التفكير الاجتهادي» و«الرأي المستقل».

هـ ـ مراجعة الآراء المنقولة في المصادر الأساسية.

و ـ «التأويل» مبدأ غير معروف، فلا بد أن يُنظر اليه دائماً بشك وارتياب، ومن اللازم كشف مضرّاته العقدية والعلمية والعقلية والشرعية، إضافةً إلى كشف الأحاديث المانعة عنه مع شرحها وتحليل حكمتها.

ز ـ تدريس تاريخ الفلسفة والعرفان، لا تاريخ الفلاسفة والعرفاء فقط، ونمط تبلور النظريات في مصادرها الأولية، والأمكنة التي نشأت فيها، والمسير التطوّري للمسائل الفلسفية والعرفانية، نعم، يجب أن لا يُتسامح في ذلك أبداً.

ح ـ وعلى ضوء ما ذكرنا، لا تعدّ التفكيكية إقصاءً للفلسفة، فقد كان أستاذنا وكذلك أساتذته الآخرون في الفلسفة والعرفان، كأغا بزرك حكيم الشهيدي والشيخ أسد الله عارف اليزدي، كانوا من أركان الدرس الفلسفي والعرفاني في الحوزة العلمية في مشهد.

من جهة أخرى، تعدّ مدرسة التفكيك حفظاً؛ أي أنّها حافظة لحدود العقائد الوحيانية وعلم القرآن، وترى ذلك فرضاً لازماً، لهذا فهي لا تساوم على هذه الحقائق بأيّ وجه من الوجوه.

٢ ـ للمدرسة التفكيكية التي تفصل بين العقيدة والمعرفة الناتجة عن الوحي القرآني وأصول تعاليم المعصومين عليهم السلام وبين المعطيات الفكرية والاصطلاحات الفلسفية والعرفانية، لهذه المدرسة أتباع كثر في حوزتي قم ومشهد و.. ومن بين العلماء وطلاب العلوم الإسلامية وأصحاب الفضل والأساتذة وطلاب الجامعات... وقطعاً، هناك من يؤمن بهذه النظرية في البلدان الإسلامية الأخرى... بل يجب القول: إن هذا هو المذاق الطبيعي للإسلام والمسلمين من أوائل نزول الوحي وحتى العصر الحاضر.

٣ ـ ثمّة نتاجات علمية ذات أهمية يمكن وضعها في سياق الحركة التفكيكية من عدة جهات، ومن جملتها كتاب «كفاية الموحّدين»، في أصول الاعتقاد، من الكتب المدوّنة في أوائل القرن الرابع عشر الهجري، بقلم العالم الملتزم جامع المعقول والمنقول السيد إسماعيل العقيلي النوري النجفي (١٣٢١هـ)، وقد امتدح العلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني هذا الكتاب(١٢).

* * *

الهوامش

١ ـ لا بد من الإشارة هنا إلى أن اليقظة الإسلامية الأخيرة والتحاق منطقة خراسان بها، قد أخذت مادّتها وأساسها من تدخّل الشيخ.

٢ ـ تأمل في هذين التعبيرين: «التفكير الاجتهادي» و«الممارسة الفكرية» جيداً، وحاول أن تغوص فيهما بعمق، ولا تغفل عن «بناء عقلك» ولا عن «صيرورتك المعرفية»، ولا تخشَ أحداً أو تهابه؛ لأن الله أعطاك عقلاً وفكراً، ولا تكن مقلّداً لأستاذ أو فيلسوف، ولا تترك مشعل «التفكير المستقل» و«الاجتهاد المعرفي» أبداً.

٣ ـ استفدنا هنا من مدوّنات ولده حجة الإسلام الحاج الشيخ حبيب الله الأحمدي الخراساني أيضاً.

٤ ـ وقد استفاد حجة الإسلام المحقق المتتبع صاحب الآثار والتأليفات القيمة السيد الحاج الشيخ عزيز الله العطاردي الخبوشاني القوجاني من السيد الحاج الأكبر حافظيان ـ أخ المترجَم له ـ في كتابة سيرة حياة السيد حافظيان.

٥ ـ كان المرحوم الحاج حافظيان (١٣٦٢ ـ ١٣٢٢ش) من السادات الكبار، ومن الصالحين في مشهد المقدسة.

٦ ـ أو سرينغار، العاصمة التاريخية لكشمير، تقع على جانبي نهر«جهلمُ»، وهي من أشهر المصايف في الشرق. انظر: «دايرة المعارف فارسي».

٧ ـ ذكر العلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني شرحاً مختصراً لحياة آية الله الميرزا علي أكبر النوقاني في كتاب نقباء البشر ٤: ١٥٨٦.

٨ ـ يعمل الآن مدرساً في الحوزة العلمية بقم، وولده الآخر هو العالم الفاضل حجة الإسلام الشيخ مرتضى المحامي، من الفضلاء والمدرسين العظام في الحوزة العلمية في مشهد المقدّسة. اللهم وفّق الجميع لما تُحبّ وترضى.

٩ ـ من جملة الفلاسفة المشهورين: آغا بزرك حكيم الشهيدي، وابنه المغفور له الميرزا مهدي الشهيدي مدرّس الفلسفة، والحاجي فاضل الخراساني المعروف و..

١٠ ـ استفدنا في كتابة هذه السيرة مما خطّته يراع الفاضل حجة الإسلام الشيخ علي أكبر إلهي الخراساني.

١١ ـ هذا الكلام كان قبل وفاة الملكي، وقد توفي قبل سنوات قليلة (التحرير).

١٢ ـ الطهراني، نقباء البشر ١: ١٥١.

منهجيات البحث الديني،

قراءة في الاتجاهات المنهجية التراثية والمعاصرة

الدكتور عبدالحسين خسروپناه(*)

ترجمة: حيدر حب الله

هـل ثمّـة ضـرورة لاسـتخدام المـنهج المخـارج للـدين في البحـث الـديني وتنـاول الموضوعات الدينية المتنوعة، أعم من الكـلام، وفلسـفة الـدين، وعلـم الـنفس الـديني، وعلم الاجتماع الديني، و... وهو المنهج القائم على قراءة الدين من زاوية غير مستقاة من الـدين نفسـه، أو أن المـنهج الـداخلي قابـلٌ للتفعيـل أيضـاً؟ هـل يمكـن توظيـف المـنهج التجريبي في هذا المجال أو أنه لابد ـ فقط ـ من استحضار المنهج العقلي؟

أهمية المنهج المعرفي في القراءة الدينية

يكتب العلاّمة الطباطبائي حول أهمية دور تحديد المنهج المعرفي للبحث الـديني على مستوى مختلف المعارف الدينية وتفسير القرآن فيقول: «فأما المحدِّثون، فاقتصروا على التفسير بالرواية عن السلف من الصحابة والتابعين، فساروا وجدّوا في السير حيث ما يسير بهم المأثور، ووقفوا فيما لم يؤثر فيه شيء، ولم يظهر المعنى ظهوراً لا يحتاج إلى البحث؛ أخذاً بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ آل عمران: ٧، وقد أخطأوا في ذلك، فإن الله سبحانه لم يبطل حجة العقل في كتابه،

(*) أستاذ جامعي، ورئيس مركز الدراسات والأبحاث في الحوزة العلمية في مدينة قم، وعضو الهيئة العلمية في مركز الدراسات الثقافية، قسم الفلسفة والكلام في إيران، له مؤلفات عدة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

وكيف يقل ذلك وحجيّته إنما تثبت به؟ ولم يجعل حجيّةً في أقوال الصحابة والتابعين وأنظارهم على اختلافها الفاحش، ولم يدعُ إلى السفسطة بتسليم المتناقضات والمتنافيات من الأقوال، ولم يندب إلاّ إلى التدبّر في آياته، فرفع به أيّ اختلاف يترائى منها، وجعله هدىً ونوراً وتبياناً لكل شيء، فما بال النور يستنير بنور غيره؟! وما شأن الهدى يهتدي بهداية سواه؟! وكيف يتبيّن ما هو تبيان كل شيء دون نفسه؟!

وأمّا المتكلّمون فقد دعاهم الأقوال المذهبية ـ على اختلافها ـ أن يسيروا في التفسير على ما يوافق مذاهبهم، بأخذ ما وافق وتأويل ما خالف، على حسب ما يجوّزه قول المذهب.

واختيار المذاهب الخاصّة واتخاذ المسالك والآراء المخصوصة، وإن كان معلولاً لاختلاف الأنظار العلمية أو لشيء آخر كالتقاليد والعصبيات القومية، وليس ها هُنا محل الاشتغال بذلك، إلا أن هذا الطريق من البحث أحرى به أن يسمّى تطبيقاً لا تفسيراً.

ففرقٌ بين أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات: ماذا يقول القرآن؟ أو يقول: ماذا يجب أن نحمل عليه الآية؟ فإن القول الأول يوجب أن ينسى كل أمر نظري عند البحث، وأن يتكىء على ما ليس بنظري، والثاني يوجب وضع النظريات في المسألة وتسليمها وبناء البحث عليها، ومن المعلوم أن هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثاً عن معناه في نفسه.

وأما الفلاسفة، فقد عرض لهم ما عرض للمتكلّمين من المفسّرين من الوقوع في ورطة التطبيق وتأويل الآيات المخالفة بظاهرها للمسلّمات في فنون الفلسفة بالمعنى الأعم، أعني: الرياضيات، والطبيعيات، والإلهيات، والحكمة العملية، وخاصة المشّائين، وقد تأوّلوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة، وآيات الخلقة وحدوث السماوات والأرض، وآيات البرزخ وآيات المعاد، حتى أنهم ارتكبوا التأويل في الآيات التي لا تلائم الفرضيات والأصول الموضوعة التي نجدها في العلم الطبيعي: من نظام الأفلاك الكلية والجزئية، وترتيب العناصر، والأحكام الفلكية والعنصرية إلى غير ذلك، مع أنهم نصّوا على أن هذه الأنظار مبتنيةٌ على أصول موضوعة لا بيّنة ولا مبيّنة.

وأمّا المتصوّفة، فإنهم لاشتغالهم بالسير في باطن الخلقة واعتنائهم بشأن الآيات الأنفسية دون عالم الظاهر وآياته الآفاقية.. اقتصروا في بحثهم على التأويل، ورفضوا التنزيل، فاستلزم ذلك اجتراء الناس على التأويل، وتلفيق جمل شعرية، والاستدلال من كلّ شيء على كلّ شيء، حتى آل الأمر إلى تفسير الآيات بحساب الجمل، وردّ الكلمات إلى الزبر والبينات، والحروف النورانية والظلمانية إلى غير ذلك.

ومن الواضح أن القرآن لم ينزل هدى للمتصوّفة خاصّة، ولا أن المخاطبين به هم أصحاب علم الأعداد والأوفاق والحروف، ولا أن معارفه مبنيّة على أساس حساب الجمل الذي وضعه أهل التنجيم، بعد نقل النجوم من اليونانية وغيرها إلى العربية.

نعم، قد وردت روايات عن النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام كقولهم: إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن أو إلى سبعين بطناً... الحديث.

لكنهم عليهم السلام اعتبروا الظهر كما اعتبروا البطن، واعتنوا بأمر التنزيل كما اعتنوا بشأن التأويل، وسنبيّن في أوائل سورة آل عمران إن شاء الله: أن التأويل الذي يراد به المعنى المقصود الذي يخالف ظاهر الكلام من اللغات المستحدثة في لسان المسلمين بعد نزول القرآن وانتشار الإسلام، وأن الذي يريده القرآن من لفظ التأويل فيما ورد فيه من الآيات ليس من قبيل المعنى والمفهوم.

وقد نشأ في هذه الأعصار مسلك جديد في التفسير، وذلك أن قوماً من منتحلي الإسلام في أثر توغّلهم في العلوم الطبيعية وما يشابهها، المبتنية على الحسّ والتجربة، والاجتماعية المبتنية على تجربة الإحصاء، مالوا إلى مذهب الحسّيين من فلاسفة الأوروبة سابقاً، أو إلى مذهب أصالة العمل (لا قيمة للإدراكات إلاّ ترتيب العمل عليها بمقدار يعيّنه الحاجة الحيوية بحكم الجبر)، فذكروا: أن المعارف الدينية لا يمكن أن تخالف الطريق الذي تصدقه العلوم، وهو أن: لا أصالة في الوجود إلاّ للمادة وخواصّها المحسوسة، فما كان الدين يخبر عن وجوده ممّا يكذب العلوم ظاهره كالعرش والكرسي واللوح والقلم يجب أن يُأوّل تأويلاً، وما يخبر عن وجوده مما لا تتعرّض العلوم لذلك، كحقائق المعاد، يجب أن يوجّه بالقوانين المادية.

وما يتكي عليه التشريع من الوحي والملك والشيطان والنبوة والرسالة والإمامة وغير ذلك، إنما هي أمور روحية، والروح ماديّة ونوع من الخواص المادية، والتشريع

نبوغ خاص اجتماعي يبني قوانينه على الأفكار الصالحة، لغاية إيجاد الاجتماع الصالح الراقي.

ذكروا: أن الروايات، لوجود الخليط فيها لا تصلح للاعتماد عليها، إلاّ ما وافق الكتاب، وأمّا الكتاب فلا يجوز أن يُبنى في تفسيره على الآراء والمذاهب السابقة المبتنية على الاستدلال من طريق العقل الذي أبطله العلم بالبناء على الحس والتجربة، بل الواجب أن يستقلّ بما يعطيه القرآن من التفسير إلاّ ما بينه العلم.

هذه جمل ما ذكروه أو يستلزمه ما ذكروه، من اتباع طريق الحسّ والتجربة، فساقهم ذلك إلى هذا الطريق من التفسير، ولا كلام لنا ها هنا في أصولهم العلمية والفلسفية التي اتخذوها أصولاً وبنوا عليها ما بنوا، وإنما الكلام في أن ما أوردوه على مسالك السلف من المفسرين: أن ذلك تطبيق وليس بتفسير، واردٌ بعينه على طريقتهم في التفسير، وإن صرّحوا أنه حقّ التفسير الذي يفسّر به القرآن بالقرآن.

ولو كانوا لم يحملوا على القرآن في تحصيل معاني آياته شيئاً، فما بالهم يأخذون الأنظار العلمية مسلمةً لا يجوز التعدّي عنها؟ فهم لم يزيدوا على ما أفسده السلف إصلاحاً.

وأنت بالتأمّل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد: أن الجميع مشتركة في نقص، وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجه الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدّل به التفسير تطبيقاً، وسُمي به التطبيق تفسيراً، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدة من الآيات تأويلات.

ولازم ذلك ـ كما أومأنا إليه في أوائل الكلام ـ أن يكون القرآن الذي يعرّف نفسه بأنه هدى للعالمين، ونور مبين، وتبيان لكل شيء، مهدياً إليه بغيره، ومستنيراً بغيره ومبيناً بغيره، فما هذا الغير؟! وما شأنه؟! وبماذا يهدى إليه؟! وما هو المرجع والملجأ إذا اختلف فيه؟! وقد اختلف واشتد الخلاف»[1].

مناهج البحث الديني وأنواعها

اهتمّ الباحثون الدينيون بتحديد منهج القراءة الدينية في الثقافة الإسلامية، وقد

جرى التركيز على الثقافة العقلية من أعماق الثقافة النصيّة، وقبال ذلك كانت الثقافة والحضارة اليونانية عقلية الطابع مشبعةً بهذه العقلية، وقد استمرّت هذه الحالة مع الغرب أيضاً؛ نظراً لفقدان النصوص الدينية القيمةَ والاعتبار أو إصابتها بالضرر الشديد والنقص الواضح والتحريفات المتعدّدة، وهو ما أدّى إلى انبثاق عصر النهضة، ثم التنوير، ثم الرومانسية و...

أما تاريخ الإسلام، فيشير ـ منذ البداية ـ إلى اتكاء الحركات العلمية الدينية والإصلاحية كافّة على النص الديني، فيما اعتور طريق الحركات التي تغافلت هذا النصّ الكثيرُ من المشكلات، لتصاب في النهاية بالفشل، وقد أفضى التعارف الذي حصل ما بين المسلمين والثقافات الأخرى إلى بروز إشكاليّة رئيسة بين الثقافة الإسلامية وغير الإسلامية، وبعبارةٍ أخرى: ما بين الثقافة النصيّة ـ العقلية وتلك العقلية الخالصة، وقد أدّت هذه المشكلة إلى ظهور نوعين من البحث الديني، أو فلنقل: منهجين من مناهج القراءة الدينية، أحدهما: منهج الكلام الفلسفي، وثانيهما: منهج الفلسفة الكلامية، وهما منهجان قدّمتهما شخصيات مفكّرة من أمثال ابن سينا والفارابي، ومذاهب من قبيل المعتزلة والأشاعرة.

وقد شكّل هذان الاتجاهان محاولةً لحلّ التعارض الواقع ما بين الحضارة الإسلامية والحضارات غير الإسلامية، أو بين المدنية القائمة على النصّ وتلك المبنيّة على العقل، ومن هنا نلاحظ تغيّراً جاداً في هذه المرحلة الزمنية في تعريف الكلام، أي أن علم الكلام الذي كان محصوراً بالدفاع عن المعتقدات الدينية والقضايا اللاهوتية، اتسع ليشمل تقديم صياغات عقلانية للمفاهيم والعقديّات الدينية، وهو ما أدّى إلى طفو نوعٍ من التمازج والتواشج ما بين الكلام والفلسفة، وقد لعبت الترجمات التي حصلت للنصوص الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية، والاهتمام الذي أبداه المسلمون بالآيات المتشابهة، وبروز تساؤلات جديدة أثارها المسيحيون واليهود أو أهل الكتاب الذين كانوا حديثي عهد بالإسلام، ذلك كلّه، لعب دوراً لافتاً في عملية التلفيق هذه.

لقد بذل الفارابي قصارى جهده لتفسير المعتقدات الدينية وفقاً للمعطيات

الفلسفية الأرسطيّة، فقد عمد في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» إلى محاولة تفسير ظاهرة النبوّة والنبيّ، وتحليلها وفقاً للرتب الرباعية للعقل النظري، ألا وهي: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، وكذلك العقل الفعّال أيضاً، أي أنّه نصب ـ بهذه المحاولات ـ المبادئ والأساسيّات الفلسفية ومعطياتها بنيةً تحتيّة لتقوم عملية تفسير التعاليم الدينية عليها فيما بعد، وهذا الطرز من التعامل هو ما كوّن الكلام الفلسفي، أي ذاك الكلام الذي تكون فيه الاعتقادات الدينية والجهود الكلامية تابعةً لنظام فلسفي خاص ومحدّد، وهو ـ عند الفارابي ـ الفلسفة الأرسطيّة.

وقد واصل المعتزلة ممارسة المنهج ذاته عقب عصر الترجمات، بيد أن تياراً آخر وقف على النقيض من هذا التيار متمثلاً بالاتجاه الأشعري، أي الفخر الرازي والغزالي، فقد عارض هؤلاء التوجّه الفلسفي الأرسطي، لكنهم رغم ذلك، خاضوا بأنفسهم في الفلسفة ومسائلها، جاعلين منها تابعاً للكلام والعقديات الدينية.

ويذهب الغزالي ـ على سبيل المثال ـ في تعريفه لعلم الكلام إلى أنه العلم بعوارض الموجود بما هو موجود، في محاولةٍ منه لإقحام الموضوعات الفلسفية في الدرس الكلامي، ومن ثم جعلها تابعةً له.

وقد وقع هذا الانقسام في الوسط الشيعي أيضاً، وشكّلت نتاجات الخواجة نصير الدين الطوسي ـ إضافةً إلى أعمال ابن سينا والفارابي ـ أنموذجاً بارزاً للكلام الفلسفي، فيما نلاحظ على صعيد مصنّفات اللاهيجي والفيض الكاشاني نماذج من الفلسفة الكلامية.

وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة عدم الغفلة عن المنحى الكلامي العرفاني الذي شرع منذ القرن الرابع الهجري وما بعد على يد أبي نصر سراج الطوسي (٣٧٨هـ)، وأبي بكر الكلاباذي (٣٨٠هـ)، والقشيري، والهجويري (٤٦٥هـ)، والأنصاري (٤٨١هـ)، والهمداني (٥٢٣هـ)، ومحيي الدين وغيرهم.

وقد تضاعفت أهمية هذه القضايا التاريخية في العصر الراهن، وأبدت موضوعةَ المنهج في البحث الديني مسألةً في غاية الأهميّة.

الاتجاهات المنهجية في البحث العلمي

أ ـ الاتجاه الداخل ـ ديني ونقده

يقترح بعض المشتغلين الدينيّين الرجوعَ في مجال المعرفة الدينية إلى الكتاب والسنّة، والكشح ـ في المقابل ـ عن الاستفادة من بقيّة المصادر الدينية الخارجية، وقد طرح هذا المسار من جانب النصيّين وأصحاب الاتجاه الظاهري، مشتملاً طيفاً كبيراً وملحوظاً.

وقد أصرّ جماعة من أمثال مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ)، ومحمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ)، وأحمد بن حنبل (١٦١ ـ ٢٤١هـ)، وداوود بن علي الإصفهاني (٢٠٠ ـ ٢٧٠هـ)، أصرّوا على هذه القراءة للدين، وأكّدوا على عدم الخروج عن إطار النصوص والروايات، كما عارضوا ـ بشدّة ـ مختلف أشكال التفكير البشري والعقلي في الموضوع الديني.

وقد وقف هذا الفريق ـ وبصلابة ـ ضدّ النشاطات الفكرية لمدرسة الرأي في العراق، من أمثال أبي حنيفة (٨٠ ـ ١٥٠هـ)، ومن الطبيعي أن أصحاب الحديث وأهل النصّ لم يكونوا على نسقٍ واحد، فقد ذهب بعضهم إلى الاعتراف بالأحاديث بما تحمله من مضامين، ممارسين نوعاً من اللاأبالية إزاء تحديد صحة سندها أو سقمه، وانطلاقاً من ذلك وقعوا ـ فيما وقعوا فيه ـ في شباك التشبيه والتجسيم[(٢)]، وقد كانت المعارضات التي أثارها أهل الحديث، لاسيما أحمد بن حنبل، ضدّ المتكلّمين والمباحث الكلامية، والذم المكرّر من جانبه لهذا الاتجاه.. أحد روافد هذه الرؤية والقراءة[(٣)].

وكان داوود بن علي الإصفهاني (٢٠٠ ـ ٢٧٠هـ) شخصاً آخر من الظاهريين، اعتقد ـ متسلّطاً تسلّطاً كافياً على المنطق والفلسفة اليونانيين وعلى الاستدلالات الكلامية ـ بأن كشف الأصول الأولية للدين كالتوحيد والنبوّة دون الاستفادة من الأدلة العقلية، أي بالاقتصار على سبيل الاتّباع للنبي ﷺ... اعتقد أن ذلك ممكنٌ، ومن هنا، رأى أن إقامة البراهين العقلية لا يغدو ضرورياً إلا للأشخاص الشاكّين فقط[(٤)]، لكن ابن حزم الأندلسي ـ ورغم كونه من أعلام الاتجاه الظاهري ـ تجنّب

شديداً المعاني الجسمانية للألفاظ والصفات الخبرية لله تعالى، كما سجّل ملاحظاته على التفاسير الأشعرية، طارحاً وصلةً محكمة مع ظواهر الكتاب والسنّة على مختلف الأصعدة الفقهية والكلامية[٥].

وكان ابن تيمية أحد النصوصيّين وأهل الحديث أيضاً، وقد واجه ـ تحت شعار العودة إلى عقائد السلف ـ العقلانية الإفراطية، وحذّر عملياً ـ في مقام البحث العلمي ـ من ممارسة أيّ نوعٍ من أنواع الاستدلال العقلي[٦].

أما على الصعيد الشيعي، فقد هجر الأخباريون الذي عارضوا المدرسة الأصولية أشكال الاستفادة من العقل في مجالي الأصول والفروع، واعتبروا ذلك عاملاً من عوامل الانحراف عن الصراط المستقيم، ومن ثم السقوط في الضلالة والحيرة.

ويرى العلامة المجلسي ـ أحد معتدلي التيار الأخباري ـ عقم الاستفادة من العقل إلا في سبيل إثبات الإمامة، ذلك أن باب العقل قد أقفل بعد معرفة الإمام عن طريق الإمام نفسه، وعليه يلزم على الإنسان أخذ معارف الدين عن الأئمة عليهم السلام أنفسهم، وتجنّب الرجوع إلى عقله الناقص المنتج للاستنتاجات الخاطئة، وللانحرافات أيضاً، هذا فضلاً عن أن التعصّب وطلب الجاه وغيره يترك أثراً على صرافة الإدراك العقلي ليختزل أو يحدّ من صحّته وصوابيّته[٧].

ويذهب الأخباريون في تحليلهم لأسباب تعدّد الآراء واختلافها في مجال أصول الدين إلى القول بنشوء ذلك عن توظيف العقل والتأويل العقلي للنصوص والمصادر الشرعية والمعرفية ضمن سياقات غير مبرّرة[٨]، ويقول السيد نعمة الله الجزائري عقب بيانه أقسام اللذة الحسية والخيالية والعقلية، وشرف العلوم العقلية: «فحاصل العقول كلّها ظنون وخيالات، ومنتهى الأمر أوهام وحسبانات»[٩].

ومن اللازم التنبّه إلى أن أخباريّي الشيعة لا يلتقون بالتطابق مع ظاهرية أهل السنّة في المخالفة المطلقة للعقل، فأخباريّو الشيعة يعترفون بالبديهيات العقلية بوصفها أحكاماً عقلية فطرية، ويرون لزوم العمل على أساسها وضرورته، كما أنهم يقرّون بالعمل بالأحكام غير البديهية المستحصلة عن طريق الاستدلال العقلي فيما لو لم

تعارض الشرع، أما مع المعارضة فإن الدليل الشرعي يصبح هو المقدّم على الدليل العقلي[١٠].

هذا الاتجاه ذو المنطلق الداخلي الديني واجه العديد من الانتقادات التي يمكن الإشارة إلى بعضها بوصفها نماذج ـ لا أكثر ـ على الشكل التالي:

أ ـ لقد ابتلى الأخباريون الشيعة في إشكالية معرفية وشطط إيبستمي، ذلك أنه:

أولاً: مع الاعتراف بالأحكام الفطرية، يصبح من اللازم الأخذ بالأحكام غير الفطرية المستندة إلى الفطريات والبديهيات أيضاً، ذلك أن الأحكام اليقينية المنتهية إلى البديهيات أحكام معتبرة، حتى لو كان بينها وبين تلك البديهيات مائة واسطة.

ثانياً: كيف وظّف الأخباريون العقل في سياق إثبات الإمامة ورأوا ما يأتي به على هذا الصعيد معتبراً، مع ممانعتهم من استخدامه في المراحل اللاحقة على إثباتها؟! وإذا ما كان الأئمة عليهم السلام قد ساقوا أحاديث في ذمّ العقل وتقبيحه فإن ذلك لم يكن في سياق سدّ مجال العقل اليقيني والقطعي، وإنما كان مرادهم من العقل في هذه النصوص العقل الظني من قبيل القياس والاستحسان.

ومن المناسب هنا الإشادة والإقرار معاً بالاحتياط الذي مارسه الأخباريون إزاء نزعات التعقّل المفرطة والاتجاهات ذات المنحى التأويلي.

ب ـ إن اللاأبالية المفرطة إزاء الاستدلال العقلي في مجال البحث الديني تزلزل بنيان الاعتراف العقلاني بالدين، ذلك أننا مجبورون على سلوك سبيل العقل قبل الاعتراف بحجيّة الكتاب والسنّة، نعم، طريق الفطرة غير مسدود لكنه عصيّ عن التبلور بالنسبة للخصم.

ج ـ النقطة الأخرى الجديرة بالملاحظة هي أن الأحاديث المنقولة عن أئمة الدين لم تحظ بقيم متساوية فيما بينها، وفقاً للمعطيات التاريخية الصحيحة، فقد قُسّمت من حيث السند إلى صحيح وسقيم، كما أن حضور الإسرائيليات والأحاديث الكاذبة غير الواقعية في المصادر الروائية الإسلامية ـ لاسيما عند أهل السنّة ـ كان ينادي على الإنسان دوماً لمزيد من الاحتياط والحذر.

د . الخطأ الآخر الذي وقع فيه هذا الاتجاه الظاهري أنه وضع يده على بعض المعاني اللغوية للألفاظ التي تنتهي إلى التشبيه والتجسيم، والحال أن ثمّة شواهد وقرائن من المضمون الداخلي الديني تستبعد هذا النوع من الاختيار المعنائي وتحليله.

٢ـ الاتجاه الخارج ـ ديني ونقده

وثمّة أطياف وأنواع لهذا الاتجاه، نستعرض أبرزها:

النـــوع الأول: المنهج العقلي والفلسفي الذي يُعنى بإثبات المعتقدات الدينية كوجود الله، وضرورة بعثة الأنبياء، ولزوم الحياة الأخروية وأمثال ذلك، عن طريق إقامة الأدلة المنطقية والعقلية، وقد كان للمتكلّمين المعتزلة والإمامية سهم وافر وأسبق في احترام مكانة العقل في الفكر الديني، نعم، لقد استخدم الأشاعرة العقل أيضاً، بيد أنّهم جعلوه ـ في خاتمة المطاف ـ تابعاً للشريعة.

ويمكن تقسيم حركة الصيرورة والسيرورة الاعتزالية في الثقافة الإسلامية من زاوية ايبستمية إلى مرحلتين:

١ . مرحلة الكلام المعتزلي غير الفلسفي، وقد استمرّت هذه المرحلة مدّة قرنٍ واحد، بدأ منذ ظهور مذهب الاعتزال في النصف الأوّل من القرن الثامن الميلادي وحتى عصر ترجمة النتاج اليوناني الفلسفي، وقد استعان المعتزلة في هذه الحقبة بالمناهج القديمة للقياس، أي التمثيل المنطقي والقياس الفقهي.

٢ . المرحلة الثانية: وشرعت منذ فترة ترجمة الآثار اليونانية الفلسفية، فقد اطلع المعتزلة ـ إثر ذلك ـ على منهجين استدلاليين جديدين هما:

أ ـ منهج القياس المنطقي.

ب ـ منهج توظيف القياس القديم توظيفات جديدة[١١].

أما المتكلّمون الشيعة، فرغم عدم تورّطهم في النزعة الاعتزالية الإفراطية التي نحت منحى إعطاء العقل نحواً من سلطةٍ مطلقةٍ مستقلةٍ، إلا أنّهم ساندوا العقل ودعموه بقوّة، مركّزين على حجيته الذاتية، وفي هذا المجال يكتب الشيخ المفيد قائلاً: «اتفقت الإمامية على أنّ العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنه غير

منفكّ عن سمع ينبّه الغافل على كيفية الاستدلال، وأنه لابدّ في أوّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول... وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيديّة على خلاف ذلك، وزعموا أن العقول تعمل بمجرّدها من السمع والتوقيف...»(١٢).

وينصّ السيد المرتضى علم الهدى أيضاً على مكانة العقل وأهميّته، فيقول: «وغير ممتنعٍ أن يبعث الله تعالى الرسول لتأكيد ما في العقول وإن لم يكن معه شرع... وليس يُفيد هذا الوجه ما لا يزالون يقولونه من أن ذلك عبثٌ، لأنّ ما في العقول يغني عنه... وذلك أنّه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أنه إذا دعا إلى ما في العقول على سبيل التأكيد أطاع عند دعائه من كان لا يطيع، فيخرج من أن يكون عبثاً إلى أن يصير واجباً، وأي فرقٍ في وجوب البعثة بين أن يأتي النبي بشرعٍ هو لطف، أو يكون دعاؤه إلى ما في العقل نفسه هو اللطف، ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثاً إذا كان على سبيل التأكيد...»(١٣).

وهكذا اعتقد ابن رشد، الفيلسوف الأندلسي المسلم، بإيجاب الشرع التأمّلَ والنظر العقلي، وهو القياس البرهاني(١٤).

إنني أعتقد أن الخطأ الذي وقعت فيه المعتزلة والفلاسفة وبعض متكلّمي الإمامية يكمن في تأطير الحركة الفكرية داخل نظام فلسفي وكلامي محدّد، دفعهم في نهاية المطاف إلى ممارسة التأويلات القرآنية، حتى لو ذهبنا ـ كما هو الصحيح ـ إلى ضرورة استحضار العقل والمنهج التعقلي في مجال البحث الديني.

النوع الثاني: المنهج العملاني، الذي يجري استخدامه ـ بشكل أساسي ـ في علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني، ويركّز هذا المنهج نشاطه ـ بعيداً عن صدق القضايا الدينية وصوابيّتها ـ على شرح الآثار والفوائد والنتائج العمليّة للعقديات الدينية، هذه القراءة الجديدة للدين ـ على قيمتها وفائدتها ـ تقف عاجزةً عن احتواء المجالات الدينية كافّة، إذ يمكن أن تكون آثار بعض المعتقدات الدينية ـ رغم حقّانيتها ـ غير مكشوفةٍ للمؤمنين.

النوع الثالث: المنهج الذي يقرأ الدين قراءة خارجيّة حيادية، تستفيد من الموافقين والمخالفين له على السواء، فتدرس أسباب إقبال المتديّنين على الدين وإعراض مخالفيه عنه.

هذا المنهج منهجٌ جديرٌ من الناحية التجريبية، بيد أنه غير قادر على إثبات المعطيات وتحقيقها، ولا كشف صحّة أو سقم القضايا الدينية أمام المخاطبين.

النوع الرابع: المنهج الأنثروبولوجي التجربي، وهو منهج يقوم على قراءة الحاجات البشرية، ودور العلوم في رفعها، ومن ثم تحديد الحقل الديني والحاجات الدينية، وعندها يقوم بإجراء تحقيق ديني اعتماداً على المنهج نفسه(١٥).

لكن هذا المنهج غير تام؛ ذلك أن التجربة ليست قادرةً على كشف حاجات البشر كافّة، ولا على تمكين العلم من رفعها.

٣ـ المنهج التوفيقي الجامع

وهو منهجٌ لم يحتفظ لنفسه بنسقٍ واحد، بل ظهرت فيه اتجاهات وأنواع أيضاً:

أ ـ وهو النوع الذي يقترح الرجوع إلى العقل واستدلالاته إلى جانب الكتاب والسنّة، طارحاً مركّب: العقل والنقل.

ب ـ منهج المدرسة التفكيكية الخراسانيّة، وهو منهج يؤكّد ـ بعد إيمانه بالمناهج الثلاثة: القرآنية، والبرهانيّة، والعرفانية ـ على ضرورة التفكيك ما بينها، وفصلها عن بعضها؛ بغية الحصول على المعارف القرآنية الخالصة، والنظم العقدية الدينية الصافية، وتجنّب المعطيات الممتزجة: القرآنية ـ العرفانية، والقرآنية ـ الفلسفية و...(١٦).

لكن مذهب التفكيك هذا يحصر اعتقاده بالفصل ما بين الفلسفة والعرفان من جهة والتعاليم الوحيانية من جهة أخرى، دون أن يقدّم تصوراً عن التجربة، كما أنه لا يقدّم أيّ جوابٍ إزاء تعارض التعاليم الدينية مع المسائل الفلسفية أو العرفانية، رغم إبدائه الاحترام للنظم الفلسفية والعرفانية كافّة، ويركّز الاتجاه التفكيكي ـ بشكل أكبر ـ على الجوانب السلبية للبحث الديني، لكنّه لا يحدّد لنا بالدّقة ظاهرة الفهم الديني ومناهج البحث في الدين نفسه.

وحقّ المطلب أن يصار إلى الجمع بين المنهجين: الداخلي والخارجي في ساحة البحث الديني، مستفيدين من الكتاب، والسنّة، والعقل، والتجربة، والتاريخ،

والشهود، فبالعقل يعمد إلى إثبات الدين وحجيّته، وبالتجربة والتاريخ والشهود نصل إلى تأييد المعتقدات الدينية، ونوظّف العقديات الموجودة في الكتاب والسنّة في هداية الإنسان وسعادته، إن المطلوب أن لا نغسل أيدينا من ظواهر الآيات والروايات، فلا نخرج عن هذه الظواهر إلا في حالة قيام القرائن القطعية اليقينية العقلية وغيرها على الخلاف، ومن ثم أن لا نبتعد عن الأساليب والطرق التي تشكّل بالنسبة إلينا مفتاح فهم القرآن، أي القواعد اللغوية، والقوانين اللغوية العامّة من أمثال قاعدة العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ وغيرها من القواعد.

* * *

الهوامش

١ ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ج١، المقدّمة، نشر اسماعيليان.

٢ ـ الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٨٧ ـ ١٨٨، منشورات الشريف الرضي.

٣ ـ تلبيس إبليس، الباب الخامس: ٨٢ ـ ٨٣؛ وانظر "در قلمرو وجدان": ٢٦٨؛ والشيخ جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل ١: ١٦٥.

٤ ـ ابن حزم الأندلسي، الرسائل، ج٣، رسالة البيان عن حقيقة الأديان: ١٩١ ـ ١٩٣.

٥ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ١١٦، ١٢٢، ١٦٦.

٦ ـ درء تعارض العقل والنقل ١: ١٤٤، ١٤٧، ٢٥٥، وج٥: ٢٢؛ وانظر مجموعة الفتاوى ٤: ٣٨، و٨: ٢٥٥.

٧ ـ العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٣١٤.

٨ ـ البحراني، الحدائق الناضرة ١: ١٢٦ ـ ١٢٧.

٩ ـ الجزائري، الأنوار النعمانية ٣: ١٢٧.

١٠ ـ الحدائق الناضرة ١: ١٢٩ ـ ١٣٠، والأنوار النعمانية ٣: ١٣٢ ـ ١٣٣.

١١ ـ هري أسترين ويلفسون، فلسفة علم الكلام (فارسي): ٣٢ ـ ٣٣، ترجمة أحمد آرام، انتشارات الهدى، شتاء ١٩٨٩م.

١٢ ـ الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٧٩٨، طهران، مؤسسة المطالعات الإسلامية، ١٩٩٣م.

١٣ ـ السيد المرتضى علم الهدى، الذخيرة في علم الكلام: ٣٢٣ ـ ٣٢٤، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.

١٤ ـ إبن رشد الأندلسي، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: ٧، ١٢، ١٨، بيروت، دار مكتبة التربية، ١٩٨٧م.

١٥ ـ عبدالكريم سروش، مدارا ومديريت: ١٣٥ ـ ١٢٧، طهران، انتشارات صراط، ١٩٩٧م.

١٦ ـ محمد رضا الحكيمي، مكتب تفكيك، دفتر نشر فرهنك إسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

الربا الاستثماري،
نقد نظرية حرمة الفائدة البنكية

الشيخ يوسف صانعي(*)

ترجمة: حيدر حب الله

تثير هذه الدراسة اليوم في الأوساط العلمية الإيرانية جدلاً، سيما مع إفتاء صاحبها بمضمونها، بدورها ستحاول «نصوص معاصرة» إرفاد القرّاء بمستجدّات الجدل، وسوف تترجم نقداً عليها عندما يتوفر في الساحة الإيرانية، ونرشد القارئ إلى أربع دراسات نشرت في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، اشتملت جدلاً من هذا النوع بين الدكتور موسى غني نجاد والسيد عباس موسويان، فليراجع لعموم الفائدة.

مقدمة

يدين الفقه الإسلامي ـ الذي يستمدّ حياته ونضارته من القرآن والسنّة ـ طيلة عمره الذي تجاوز الألف عام لجهود الفقهاء والمجتهدين، ولم يتمكّن هذا الفقه طيلة هذا الزمان الطويل من ترك بصماته على حياة المسلمين فحسب، بل أثار دهشة المدارس الحقوقية الأخرى كلّما حصل اقترابٌ منها أو تقارب.

إن حياة هذا الفقه ونضارته إنّما يتحققان في سياق الاجتهاد الحقيقيّ الحيّ والحيويّ للفقهاء، فإذا ما مارس المجتهدون الاجتهاد، ولم يقبعوا في جمود الأخبارية، بل بذلوا قصارى جهدهم، ووظّفوا تمام طاقاتهم وإمكاناتهم، متجنّبين الاكتفاء ببعض المصادر الروائية والفقهية، وهو ما كان سائداً ومتعارفاً في أوساط الفقهاء

(*) أحد مراجع التقليد في إيران اليوم، تلميذ الإمام الخميني والسيد البروجردي، عضو سابق في مجلس خبراء القيادة، له آراء فقهية عديدة مخالفة لمشهور العلماء، سيما في فقه المرأة.

الحقيقيّين، لأضافوا كلّ يوم على هذا الفقه الإسلامي الشيعيّ غنىً، وبثوا فيه روحاً جديدة و... نعم، يكون ذلك بمطالعة ذلك التراث العريق الألفيّ للفقه من جهة، كما وإحضاره في خضمّ التحوّلات العاصفة في حياة الإنسان، بما فيها من تأرجحات ونجاحات وإخفاقات.

إنّ اهتمام الفقهاء بالثغرات التي يعاني منها الفقه والحاجات، والاستفادة من الاختصاصات ذات التأثير في عملية الاجتهاد، ووضع حدود فاصلة بين احترام الفقهاء الماضين وبين تناول أفكارهم ونظريّاتهم الفقهية بالنقد والمناقشة، وتجنّب الانشغال وإغراق الذات في الفروع الفقهيّة النادرة، قليلة الابتلاء، إلا عندما تمسّ الحاجة إلى ذلك أو الاستفتاء.. ذلك كلّه، من العوامل المؤثرة في ترشيد النشاط الفقهي، ورفع شأو الفقه ومكانته.

إنّ تطوّر العلوم والتقانة من جهة، وانبساط العلاقات البشرية حتى تقاربت معها أنماط الحياة وأشكال العيش من جهة أخرى، يلحّان على الفقه الإسلامي بأسئلة جادّة لا مفرّ له من مواجهتها، ولا يكفي في هذا المضمار بعض الأجوبة النمطية أو إحالة القضايا إلى التعبّد في المجالات جميعها، لهذا كان واجباً على الفقهاء المتمسّكين بالاجتهاد الحقيقي، تقديم أجوبةٍ ذات قوّة إقناعيّة عالية، وذلك لإشباع العقول الفاحصة، والأذهان الباحثة عن الحقيقة، لا المتكبّرة المعاندة.

إننا نعتقد أنّ الفقه الإسلامي ـ الشيعي يملك من القدرة ما يستطيع به تقديم هذا النوع من الأجوبة، إنّه قادر على الخروج مرفوع الرأس من مسؤولية المعضلات العالقة والاستفهامات الكبيرة برمّتها، شريطة أن تؤخذ أصول الاجتهاد بعين الاعتبار.

مبادئ الاجتهاد الحراكي

ونحاول هنا ـ بدايةً ـ استعراض جملةٍ من المبادئ التي نؤمن بها ونعمل على وفقها، وهي المبادئ عينها التي وظّفناها في كتابتنا هذه:

١ ـ مبدأ اليُسر والسماحة

اعتقد كبار فقهاء الإسلام على الدوام بأنّ القرآن الكريم هو المصدر الأوّل

للاجتهاد، ولم يغفلوا في فتاويهم الفقهية عنه، إننا نعتقد أنّه كلّما تضاعف اهتمامنا أكثر بالآيات القرآنية، وزاد وتعمّق، اقترب الاجتهاد ودنت الفقاهة من الحقّ والصواب، وهو ما سيؤدّي ـ تلقائياً ـ إلى تلاشي الكثير من الفتاوى والاجتهادات المخالفة ليُسر القرآن وسماحته، أو غير المؤهّلة للتنفيذ والتطبيق.

يؤكّد القرآن الكريم في آيات عدّة، وفي سياق بيانه للأحكام الشرعية، على مبدأ اليُسر والسماحة، وبعبارة أخرى: إنّه يقوم بتشييد مبدأ إمكانية التطبيق، وإذا أردنا تناول أحد الأمثلة على ذلك هنا للاحظنا كيف تحدّث الله تعالى في ستّ آيات عن تيسير القرآن ـ بشكل عام ـ وتسهيله، قال تعالى:

﴿**ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر**﴾ القمر: ١٧ [١]، كما سهّل الطريق: ﴿**ثمّ السبيل يسّره**﴾ عبس: ٢٠، كما تحدّثت بعض الآيات عن التيسير والتسهيل، لدى حديثها عن تلاوة القرآن[٢]، وذبح الأضحية في الحج[٣]، مقعّدةً قانوناً عاماً بقولها: ﴿**يريد الله بكم اليُسر ولا يريد بكم العسر**﴾ البقرة: ١٨٥.

إننا نعتقد بأنّ اليسر والعسر بإمكانهما أن يكونا معايير حقيقيّة لتقويم اجتهاداتنا الفقهية، ذلك أنّ الكلام المذكور كلام خالد، جامع، وعام أيضاً، ومن ثمّ، لابد أن يستوعب تمام التساؤلات ليجيب عنها، ولن يكون لضمّ هذا الأمر مع سائر الأحكام الثانوية ومع الاضطرار والضرورة تأثير على الحكمة من التشريع.

وعليه، فالأحكام الإلهية يمكنها ـ في تحليلها الأوّلي ـ استيعاب أكثر المجالات لوضعها موضع التنفيذ، وهي غير قابلة ـ سوى في حالات خاصّة ونادرة ـ للاستثناء، وهذا هو معنى اليُسر القرآني في التشريع.

٢ ـ مبدأ النقد المضموني للسنّة الشريفة

السنّة الشريفة هي المصدر الثاني من مصادر الفقاهة والاجتهاد والمعرفة الدينية، فلا سبيل أمام الاجتهاد لكي يتبلور ويظهر للعيان سوى أن يمارس الفقيه فيه البحث والتنقيب جادّاً في الروايات والأحاديث، إلاّ أنّه حيث كان للوضع والدسّ ـ طوال التاريخ الإسلامي ـ مجاله الرحب على لسان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام انطلاقاً من دوافع مختلفة، كان رصد الأحاديث ودراستها وتمييزها قسماً هاماً من الفعل

الاجتهادي.

جاء في رواية عن رسول الله ﷺ أنه قال: «قد كثرت عليّ الكذّابة وستكثر، فمن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار...»[٤].

كما أكّد أئمة أهل البيت عليهم السلام ـ وبتعابير مختلفة ـ على هذا الأمر، من قبيل ما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّا أهل بيت صادقون، لا نخلو من كذّاب يكذب علينا، ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس»[٥].

ويذكر هشام بن الحكم أنّه سمع الإمام الصادق عليه السلام يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتقوا الله، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى، وسنّة نبيّنا محمّد ﷺ»[٦].

والسبيل الأفضل لكشف الأحاديث المجعولة الموضوعة إنّما يكمن في نقد المتن، أي ما عبّرت عنه النصوص عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام بالعرض على الكتاب، إنّ الإمام الصادق عليه السلام يشير في الرواية السالفة الإشارة إليها إلى أنه لا ينبغي الأخذ بأيّ حديث إطلاقاً، ومن ثم نسبته إليهم عليهم السلام قبل عرضه على الكتاب الكريم والسنّة الشريفة.

وقد جاء في مصادر أهل السنّة عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «سيأتيكم عنّي أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولسنّتي فهو منّي، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله ولسنّتي فليس منّي»[٧].

وثمّة روايات كثيرة أخرى في هذا المجال، نعرض ـ فعلاً ـ عن ذكرها، اكتفاءً بما أسلفناه.

ومن الطبيعي، أنّه لا يجدر في هذا المضمار إغفال الدراسات السندية والرجاليّة، فلعلم الرجال سهمٌ وافر في تقويم الأحاديث من حيث صدورها، وتحديد مدى صحّة نسبتها أيضاً، إلاّ أنّ الاكتفاء به لا يحمي الفقيه من الأخطاء والهفوات في ممارساته الاجتهاديّة، كما لا يحميه من الهوي في فخّ الأحاديث المدسوسة والموضوعة؛ ذلك أنّ الكاذب لا يجعل الحديث ويسنده إلى من هو معروف بالكذب، بل ينشره بما

يوهم عدم وجود خدشةٍ في سنده، تماماً كمن يريد تزوير العُملات، فإنّه يسعى لصنع أوراق نقدية تحتوى خصائص الأوراق النقديّة الصحيحة من حيث اللون والشكل والمواصفات، وإلا لاكتشفت العملة المغشوشة بسرعة ودون مقدّمات تذكر.

إننا نعتقد أنّ الفقيه يقارب الصواب ويدنو منه ويحقق اجتهاداً ناجحاً وموفّقاً كلّما ركّز جهوده على النقد المضموني، أي على عرض الأخبار على الكتاب، كما ووضع الأصول والمبادئ المسلّمة المستمدّة من القرآن والحديث موضع المعيار والاهتمام.

٣ ــ مبدأ انفتاح الاجتهاد وعدم حجية الشهرة

قال رسول الله ﷺ: «ربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه»(٨).

طبقاً لهذا النصّ النبوي، يغدو تعدّد الآراء وتنوّعها، كما ووجود فتاوى صائبة وأخرى غير صائبة، أمراً طبيعياً، بل هو مصداق من مصاديق انفتاح باب الاجتهاد.

إن تقدير جهود الفقهاء السابقين في حفظ الموروث الفقهي لا يعني تصويب رؤاهم فيما ذهبوا إليه، وإلا كان من المفترض الحكم بعقم العملية الاجتهادية في غير مستحدثات المسائل، واعتبار هذه الممارسة غير منتجة ولا مثمرة.

من هنا، تطرح على بساط البحث موضوعة الشهرة، إنّ هذه الشهرة الفتوائية بإمكانها أن تكون قرينةً وشاهداً على فهم النصوص، إلاّ أنّها لا تمثل ـ في أيّ حال من الأحوال ـ دليلاً أو برهاناً، ولذا لو قام على خلافها دليلٌ فلابدّ من رفع اليد عنها، والعمل على ما يقتضيه ذلك الدليل.

إن «شهرة القدماء» التي كان يؤكّد عليها فقهاء كبار من أمثال آية الله البروجردي ﵀ إنما تلعب دورها في تصويب عمليات تناقل الأحاديث عبر الأجيال، بمعنى أنّه كلّما لم نعثر على حديث في المصادر الروائية فإن شهرة القدماء تساعدنا على الوصول إلى حكم الحديث، إذا كانت ـ أي الشهرة ـ جاريةً في الأصول الحديثيّة المتلقاة عن المعصوم ﵇، وهذا ما لا يلغي شرعية الممارسة الاجتهادية في فهم الحديث، أو الخروج باستنتاجات منه طبقاً للموازين الاجتهادية.

٤ ــ مبدأ الجمع بين الفقه الجواهري والتجديدي

يشير مصطلحا: الفقه الجواهري والفقه الحيوي التجديدي الواردان في كلمات

الإمام الخميني ﴿قدس سره﴾ إلى مبدأين أساسيّين فى الاجتهاد هما:

المبدأ الأوّل: لا يجدر بالفقه والاجتهاد الخروج عن الحدود المتداولة لهما في الحوزات العلمية الدينية، ألا وهي الاعتماد على القرآن والسنّة، فلا ينبغي الخروج باستنتاجات مخارجة للفقه، ثم فرضها على العملية الاجتهادية وتحميلها عليها، إنما المفروض جعل المعايير المسلّمة في فهم الكتاب والسنّة أساساً تقوم عليه الممارسات الاجتهادية، دون العدول عنها قيد أنملة، نعم، هذا هو الفقه الجواهري.

المبدأ الثاني: من جانب آخر، يفترض أن لا يسقط الفقيه في ورطة النزعات الأخبارية والجمودية في فهمه واجتهاده الديني، ذلك أنّ الفقه إنّما جاء للإنسان وحياته في تمام العصور، وعلى مستوى الأجيال جميعها.

يجب أن يمتزج الفقه بالحياة بل أن يتقدّمها، إن نتائج الفقه القروسطي لم تعد نافعةً اليوم، بل يتحدّث عنها بوصفها مخالفةً لروح الحضارة والتقانة والتقدّم، وهذا ما لا يدرّ نتيجةً نافعة للفقه أبداً، إن من الضروري إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً على الدوام، وأن يعيش الفقيه زمانه ومكانه ولحظته، وذلك لكي يتمكّن من ضمان الفقه حياً وحاضراً فى الحياة وتلاطمها، وهذا هو معنى الفقه الحيوي المتجدّد.

إنّ اجتهادنا الفقهي يقوم على هذه المبادئ ـ وغيرها ـ ويركّز على الموضوعات التي غدت في هذا العصر محلاً لتساؤلات جادّة، أو أصبحت ظواهر جديدة في الزمن الراهن.

إننا نرى ضرورة رصد الموضوعات الفقهية الحديثة بآليات اجتهادية ومنهج علمي، وقد ارتأينا هنا أن يكون موضوعنا واحداً من قضايا العصر الجادّة المثارة في الاقتصاد الحديث، عنيت: الربا الإنتاجي الاستثماري، فالنظام البنكي في الاقتصاد المعاصر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأقسام مختلفة من الاقتصاد، يربط ـ هو أيضاً ـ بينها بوصفه حلقة وصل محكمة، كما أنّ مسألة الربح في النظام البنكي تعدّ هي الأخرى أمراً مصيرياً وأساسياً.

الربا الاستثماري اصطلاح جديد، يستعمل للدلالة على نوع من الأرباح في النظام البنكي أو القروض المشابهة له، وسوف نعالجه هنا بالبحث والمناقشة، وحيث كانت

العصمة للأنبياء والأئمة عليهم السلام ولا يصان غيرهم عن الخطأ والاشتباه كان هذا القلم فاقداً للمأمن من السقوط في الهفوة أو الوقوع في الخطأ، ولهذا كان النقد والانتقاد العلميان مساهمين في تقوية هذه الدراسة، وجرّ النفع والمصلحة لها.

١ـ عرض المسألة

الربا واحدٌ من محرّمات الديانة الإسلامية، دلّت على حرمته الآيات الكريمة والروايات الشريفة، بل كانت حرمته ـ عند الفقهاء ـ من الضرورات الدينية، كما صرّح بذلك صاحب الجواهر[٩].

وقد كانت الحرمة ثابتةً للربا حتى في الأديان السابقة مثل اليهودية والمسيحية[١٠]، رغم وجود بعض الامتيازات التي تميّز موقف الديانتين في هذا الموضوع.

ويعني الربا في اللغة ـ كما يذكر صاحب المقاييس ـ الزيادة[١١]، كما جاء في لسان العرب: «ربى أي زاد ونما»[١٢].

ولا شك في أنه ليست كل زيادة بالمعنى اللغوي ربا، بل لابدّ من شروط خاصّة تقتضي معها الزيادةُ الحرمةَ، فعلى سبيل المثال: إن كثرة الكلام، وإعطاء المال والتصدّق به بكثرة، وتحصيل العلم بشكل مضاعف... ليست من الأمور المحرّمة أبداً، بل إن القرآن والروايات دلّت نصوصهما على مطلوبية بعض الزيادات والرضا بها.

قال تعالى: ﴿**وما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون**﴾ الروم: ٣٩، وتعني هذه الآية أنّه لو قصد الباذل المعطي زيادة أمواله وكثرتها، أو كما يقال في المثل (الفارسي): «فليذهب الكأس إلى حيث يمكن أن يعود القدح» فإنّ هذا القصد لا يوجب زيادةً عند الله تعالى، أمّا لو كان قصده من العطاء والهبة التقرّب إليه سبحانه فإن عمله هذا سوف يتضاعف عنده.

إذن، فالزيادة ليست حراماً مطلقاً، بل لقد جاء استخدام كلمة الربا في هذه الآية وبصراحة، دون أن يراد منها ما هو محرّم.

وهكذا الحال في الروايات، حيث جاءت كلمة الربا بمعنى مطلق الزيادة، فعن إبراهيم بن عمر اليماني عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «الرباء رباءان: ربا يؤكل، وربا لا يؤكل، فأمّا الذي يؤكل فهديتك إلى الرجل تطلب منه أفضل منها، فذلك الربا الذي يؤكل، وهو قول الله عز وجلّ: ﴿وما آتيتم من رباً ليربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله﴾، وأمّا الذي لا يؤكل فهو الذي نهى الله عز وجلّ عنه، وأوعد عليه النار»(١٣).

وهكذا يؤكّد الفقهاء ـ بدورهم ـ أيضاً على هذه المسألة، فقد ذكر صاحب الجواهر أن «ليس المراد من الربا المحرّم مطلق الزيادة، كما هو معناه لغةً»(١٤).

٢ـ أنواع الربا

قسّم الربا في المصنّفات الفقهية إلى قسمين:

١. الربا المعاملي.

٢. الربا القرضي.

أمّا الربا المعاملي فيعني أن تبيع جنساً بمثله مشترطاً الزيادة، وذلك مثل أن تبيع طنّاً من القمح مقابل طن ومائة كيلوغرام منه، وشرط حرمة هذا النوع من الربا، إضافةً إلى وحدة الجنس، أن يكون المبيعان من المكيل أو الموزون، أي تلك السلع أو البضائع التي يتعامل في السوق عليها عبر الكيل أو الوزن، فهذا النوع إذا اشترطت الزيادة فيه كانت رباً محرماً.

وبناءً عليه، فإذا كان هناك سلعة أو بضاعة تباع بالعدّ، مثل البيض في بعض المناطق، أو بالمشاهدة، مثل الحيوانات، فلن تجري عليها أحكام الربا.

ولم يشرط الفقهاء في حرمة هذا النوع من الربا أن يكون نقداً أو نسيئة، بل اعتبروه حراماً مطلقاً.

أما الربا القرضي، فيعني اشتراط الزيادة في قرض شي أو مبلغ من مال، ومثاله أن يقرض شخص آخر مقداراً من القمح أو النقد بشرط أن يضيف المقترض عليها بعد

سنة وحين أداء الدين مقداراً زائداً، وهذا النوع حرام مطلقاً، ولم يعترف الفقهاء فيه بأيّ تفصيل.

٣ـ أدلة حرمة الربا

استند الفقهاء ـ لإثبات حرمة الربا ـ إلى الآيات القرآنية والروايات الكثيرة.

ففي القرآن الكريم، ثلاث آيات دالّة على حرمة الربا هي:

الدليل القرآني

١ـ قال الله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيبات أحلّت لهم وبصدّهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً﴾ النساء: ١٦٠ـ١٦١.

٢ـ وقال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلّكم ترحمون﴾ آل عمران: ١٣٠.

٣ـ وقال سبحانه: ﴿الذين يأكلون الرّبا لا يقومون إلا كما يقوم الّذي يتخبّطه الشّيطان من المسّ، ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيع مثل الرّبا وأحلّ الله البيع وحرّم الرّبا فمن جاءه موعظةٌ من ربّه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحب النّار هم فيها خلدون، يمحق الله الربا ويربي الصّدقات والله لا يحبّ كلّ كفّار أثيم، إنّ الّذين ءامنوا وعملوا الصّالحات وأقاموا الصّلوة وءاتوا الزّكوة لهم أجرهم عند ربّهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون، يأيّها الذين ءامنوا اتّقوا الله وذروا مابقي من الرّبا إن كنتم مؤمنين، فإن لّم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ البقرة: ٢٧٥ـ٢٧٩.

الدليل الروائي

ثمّة روايات كثيرة دالّة على حرمة الربا، نشير هنا إلى بعضها:

١ـ جاء في وسائل الشيعة: «بلغ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أنّه كان يأكل الربا ويسمّيه اللباء، فقال: لئن أمكنني الله منه لأضربنّ عنقه»[(١٥)].

٢- ويوصي النبي ﷺ علياً: «يا علي! الربا سبعون جزءاً، فأيسرها مثل أن ينكح الرجل أمّه في بيت الله الحرام»(١٦).

٣- يقول الإمام الصادق عليه السلام: «الربا سبعون باباً، أهونها عند الله كالذي ينكح أمّه»(١٧).

٤- وعن الصادق عليه السلام: «درهم واحد من ربا أعظم من عشرين زنية كلّها بذات محرم»(١٨).

٥- وعن الصادق عليه السلام أيضاً: «درهم ربا أشدّ عند الله من ثلاثين زنية كلّها بذات محرم، مثل عمّة وخالة»(١٩).

٦- وعنه أيضاً: «درهم ربا عند الله أشدّ من سبعين زنية كلّها بذات محرم»(٢٠).

٧- وعنه أيضاً: «درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية كلّها بذات محرم في بيت الله الحرام»(٢١).

٨- عن النبي ﷺ: «شرّ المكاسب، كسب الربا»(٢٢).

٩- وعن الباقر عليه السلام: «أخبث المكاسب كسب الربا»(٢٣).

١٠- وعن النبي ﷺ: «ومن أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنّم بقدر ما أكل، وإن اكتسب [منه] مالاً لم يقبل الله منه شيئاً من عمله، ولم يزل في لعنة الله والملائكة ما كان عنه قيراط»(٢٤).

١١- وعن الصادق عليه السلام: «إذا أراد الله بقوم هلاكاً ظهر فيهم الربا»(٢٥).

لقد حكم الفقهاء - اعتماداً على هذه الآيات والروايات - بحرمة الربا بكلا نوعيه: المعاملي والقرضي، حكماً مطلقاً لا تفصيل فيه، نعم، فلم يذكروا أيّ تفصيل بين الصور والحالات المفروضة لكلا نوعي الربا.

٤- نظريتنا الخاصة

رغم أنّنا نوافق - مثل سائر الفقهاء - على مبدأ حرمة الربا، اعتماداً على الآيات والروايات، بل نراه من ضروريات الفقه الإسلامي، بل ضروريات الإسلام، إلا أننا نعتقد بضرورة القول بتفصيل في الحرمة داخل كلا قسميه، عنيت: الربا المعاملي

والقرضي، ومعنى ذلك ـ بعبارة أخرى ـ أننا نرى حرمة قسم واحد من النوع الأوّل للربا، وهو الربا المعاملي، وقسم واحد فقط من النوع الثاني للربا، وهو الربا القرضي، دون أن نرى دليلاً يثبت حرمة القسم الآخر من كلا النوعين.

ونحاول هنا عرض نظريّتنا الخاصة في هذا المجال.

أ ـ الربا المعاملي، نقد نظرية الحرمة مع امتياز الجودة

يصدق الربا المعاملي ـ كما أسلفناه ـ عندما يتمّ تبادل سلعة من المكيل أو الموزون بمثلها مع شرط الزيادة، كأن يباع طنّ من الأرز مقابل طنين من الجنس نفسه، وما شابه ذلك، لكن لو وقعت المعاملة على طنّ من الأرز الممتاز ذي الدرجة الأولى مقابل طنّين من الأرز ذي الدرجة الثالثة مما يتساوى في القيمة والمالية... فإن الحكم بحرمة مثل هذه المعاملة ـ حتى مع وجود زيادةٍ فيها ـ محلّ تأملّ وإشكال.

صحيح أن فتاوى الفقهاء في حالات من هذا النوع تسمح لأطراف المعاملة ـ كي يفرّوا من الحرمة ـ أن يبيع صاحب الطن أرزه بمبلغٍ ما، ثم يتم شراء الطنين الآخرين مقابل المبلغ المذكور، إلا أن هذا النوع من الفرار ليس سوى حيلة، وإذا فرضنا أنّ حرمةً ما كانت ثابتة على هذه المعاملة فإنّ هذه الحيلة لن تسقطها؛ وذلك لأن الاستفادة من الحيل ليست إلا لأجل إبطال مفعول القوانين وتفريغها من محتواها.

من هنا، نشكّك في الحكم بعموم حرمة الربا المعاملي لهذا النوع من المعاملات، ولتمام الصور المفترضة(٢٦).

ب ـ الربا القرضي، نقد نظرية حرمة الربا الاستثماري

يقسّم الربا القرضي اليوم إلى قسمين مفترضين هما: الربا القرضي الاستهلاكي، والربا القرضي الإنتاجي الاستثماري.

ب ـ ١ ـ **الربا الاستهلاكي**: ويعني أنّ المقترض إنما يُقدم على الاقتراض بدافع الحاجة والأزمة المالية، بل قد يضطرّه العوز إلى تأخير تسديد ديونه مرات عدّة عن موعدها المحدّد، مما يؤدي إلى تضاعف مقدار الدين عليه عمّا كان اقترضه.

والمستفاد من التفاسير والكتب الحديثية والتاريخية أن السائد زمان نزول الآيات القرآنية كان الربا الاستهلاكي، سواء شرطت الزيادة في بداية القرض، وهو ما يعبّر عنه الفقه الإسلامي: القرض بالشرط، أو كانت مقابلةً للتأخير في التسديد عن زمان دفع الدين أو تقسيطه، وبناءً عليه، يطالب المقرِض المقترض بمبلغٍ إضافي عندما يحلّ موعد الدين دون أن يتمكّن الأخير من دفع المبلغ المستحقّ عليه.

يقول القرآن الكريم في هذا المجال: ﴿**وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة**﴾ البقرة: ٢٨٠، وهذا القانون القرآني مطابق تماماً للمعطيات العقلانية وما يفهمه العقلاء، من أنّه لابد من الإمهال في القرض حتى الحدود المتعارفة، فإذا لم يعمل المقرض عندها بهذا القانون الديني، بل طالب بالربا والزيادة فإنّه يكون مشمولاً للآيات والروايات المذكورة سلفاً، وهذا هو بالضبط ما نسمّيه: الربا الاستهلاكي.

إلا أنّ العصر الحديث جعلنا نتصوّر فرضيةً أخرى من المعاملات، ندر في الماضي وجود مثيل لها، بل تعدّ من مختصّات الحياة المتطوّرة المعاصرة، وهذه الفرضية التي غدت اليوم واقعاً، تتمثل فى حاجة الرجل الغنيّ المتموّل إلى رأسمال إضافي لاستثماره اقتصادياً، كأن يشيد به المجمّعات السكنية، أو يبني به المصانع والمعامل، أو يؤسّس مدجناً للحيوانات...، فهو يملك ـ حسب الفرض ـ مبلغاً كبيراً من المال، ويرى نفسه قادراً على إنجاز مثل هذه المشاريع الاقتصادية الضخمة، إلا أنّه يقترض مبلغاً من المال لإكمال رأسماله، غايته يشترط في قرضه هذا الربا والزيادة.

ومثال ذلك، أن يحتاج متموّل إلى رأسمال تجاري يقدّر بمائتي مليون تومان، فيما لا يملك هو منه سوى مائةً وخمسين مليوناً، فيضطرّه ذلك إلى اقتراض خمسين مليوناً لمدّة عام، مقابل أن يهب مبلغاً للبنك أو المقرِض.

هذا النوع من الربا هو ما نسمّيه: الربا الإنتاجي الاستثماري، أي أنّ المال في هذا الربا يصرف في إطار دفع عجلة الاقتصاد وتنمية الإنتاج.

أدلة حلية الربا الاستثماري

والسؤال الأساسي هنا هو: هل يمكن القول بأنّ أدلّة حرمة الربا تشمل مثل

هذا النوع من المعاملات أم لا؟

يذهب مشهور الفقهاء إلى تحريم هذا اللون من المعاملات؛ اعتماداً على إطلاقات وعمومات الآيات والروايات، إلا أنّنا ندّعي أنّ هذا القسم ليس بحرام، ولا تشمله أدلّة المنع عن الربا، ولنا على ذلك شواهد وأدلّة هي:

الدليل الأوّل: إن الآيات القرآنية الذامّة للربا، وقد أسلفنا ذكرها سابقاً، وإن دلّت على مبدأ الحرمة، إلا أنّها مجملة من حيث بيان المصاديق والموارد، ومن ثم فليس لها دلالة على حرمة تمام أنواع القرض، استهلاكياً كان أم إنتاجياً وذلك:

أولاً: إنّها مجملة، ذلك أنّ الربا يعني مطلق أنواع الزيادة، الأمر المتيقّن من عدم حرمته، كما أشرنا إلى ذلك في بداية هذه المقالة، وهذا معناه أنّ بعض أقسام الزيادة حرام أمّا بعضها الآخر فهو حلال، وحيث لم يبيّن في الآيات ما هو المحرّم أخذنا بالقدر المتيقّن منه، ألا وهو الربا الاستهلاكي، وهذا ما توضحه مطالعة آيات سورة آل عمران، والنساء؛ ذلك أنّه ليست فيها أيّة إشارة لوجود معاملة أو مبادلة في البين.

ثانياً: يمكن القول: إن آية: **﴿أحلّ الله البيع وحرّم الربا﴾** تدلّ على حرمة الربا الاستهلاكي، لا على نحو القدر المتيقّن، كما أسلفناه آنفاً، بل على نحو الظهور القرآني، ولكي يتّضح الأمر نلاحظ أنّ جملة: **﴿أحلّ الله البيع وحرّم الربا﴾** جملة استئنافية، وليست حالاً للجملة السابقة عليها، وإلا كان اللازم ذكرها مع كلمة «قد»، ذلك أنّه كلّما كانت الجملة الفعلية الماضوية حالاً، لزم ـ طبقاً للقواعد العربية ـ إضافة حرف «قد» إلى مطلعها، وحيث لم يكن الأمر كذلك، كانت الجملة استئنافية(٢٧).

والتغير الذي سيحصل ما بين كون الجملة المشار إليها حالاً أو استئنافاً هو أنّها لو كانت حالاً سيكون معنى الآية: إن خداع الشيطان لهم أن قالوا: البيع مثل الربا، والحال أنّ الله قد أحلّ البيع فيما حرّم الربا، ومعنى ذلك أن هلاكهم وضلالهم كان في حال تشريع هذا الحكم، والحال أنّ هلاكهم كان قبل هذا التشريع وبعده معاً.

أمّا لو كانت الجملة استئنافية فستكون جملة: أحلّ الله البيع، منقطعة الصلة عمّا سبقها.

جاء في تفسير المنار أنّ الواو هنا يمكن أن تكون حاليةً فتكون الجملة اللاحقة لها جواباً عن إشكال آكلي الربا، الذين يقولون: إنّ بيع النسيئة الذي تكون القيمة فيه أكبر منها في المعاملة النقدية مثل الربا[(٢٨)].

وعلى أيّة حال، فسواء كانت الجملة مستأنفةً أو حالية، فهي تجيب عن ما أورده آكلو الربا، وهذا الجواب يمكن أن ينظر إليه بمنظارين:

أحدهما: إنّ الله تعالى يريد أن يقدّم لهم جواباً تعبّدياً، وأنّه ليس بصدد وضع حدود فاصلة تميّز ما بين البيع والربا، الأمر الذي يخالف العادة القرآنية في بيان الأحكام، ذلك أنّ النص القرآني يسعى جاهداً على الدوام لإقناع مخاطبه إلى جانب إبلاغه بالحكم الشرعي، وكمثال على ذلك، عندما يتحدّث الله تعالى عن وجوب الصيام يرفق حديثه ببيان فلسفته فيقول: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون**﴾ البقرة: ١٨٣، وهكذا الحال عندما تحدّث عن وجوب الحج، أشار إلى منافعه وعوائده الخيّرة على الإنسان، فقال: ﴿**ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً**﴾ آل عمران: ٩٧، مضيفاً في آية أخرى: ﴿**ليشهدوا منافع لهم...**﴾ الحج: ٢٨، وعلى المنوال نفسه، حكم القرآن بوجوب إقامة الصلاة، حيث عدّ المنع عن المنكرات والفحشاء فلسفةً لها، فقال: ﴿**وأقم الصلاة إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾ العنكبوت: ٤٥.

وبذلك يتبيّن أنّ الله تعالى إنّما كان يدعو الناس إلى مرتكزاتهم عندما ميّز بين البيع والربا، وهذا معناه أن الناس يدركون بأنفسهم أنّ هناك اختلافاً بين بيع بضاعةٍ نسيئةً مع زيادةٍ في القيمة وبين إقراضهم شخصاً مشترطين عليه ـ بدايةً ـ الزيادة، أو عجز المقترض عن تسديد المستحَقّ في الموعد فيأخذون منه مبلغاً مقابل منحه فرصةً أخرى، وهكذا...، والسبب أنّ الصورة الثانية قبيحة ومنكرة، أمّا الصورة الأولى فليس حالها كذلك.

ولهذا أمكن القول: إن الأوّل بيع ومعاملة تقتضيها ضرورات الحياة، حيث لا يمكن للفرد وحده تأمين احتياجاته تمامها، وفقط بعض حاجات المجتمع يجري تأمينه عبر مقايضة البضائع بعضها ببعضها الآخر، كما هو الحال في المعاملات

الأولية والبدائية، أو مبادلة عين بنقد، كما هو الحال في المعاملات بصورتها المتطوّرة، تماماً كما أشار إليه الإمام الخميني لدى جمعه بين أخبار خيار الحيوان، فكل إنسان يأخذ ما يريد[٢٩]، إن هذه المعاملة ضرورية وهذه المبادلة لازمة لتنمية الحضارة البشرية.

ثانيهما: إنه ربا، ينبعث من الاستغلال السيء للفقر والعجز الذي يواجهه ضعفاء الناس، فيشرط مبلغاً إضافياً مقابل دفع القرض، وهو ما لا يساعد على تقدّم الحضارة الإنسانية، لا بل يقف سدّاً عالياً ومنيعاً أمامه.

وبذلك يتبين أن الآية الكريمة تدلّ على حرمة الربا الاستهلاكي، ولا تشمل ـ بأيّ وجهٍ من الوجوه ـ أنواع الربا الإنتاجي الاستثماري.

ثالثاً: يمكن القول: إنّ ما تضيفه آيات سورة البقرة يكشف عن أنّ علّة حرمة الربا هي الظلم، قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾** البقرة: ٢٧٨ـ٢٧٩.

وبناءً عليه، فالظلم هو علّة الحرمة، وهو ما يتصوّر في الربا الاستهلاكي، دون الربا الإنتاجي الاستثماري، وبعبارة أخرى، إنّ القرآن يقول: إنّ الربا ظلم عرفي وعقلائي، وإذا ما تاب المتعاملون به فليس لهم سوى رؤوس أموالهم، لا أكثر، ذلك أنّ أخذ الزيادة عن ذلك ظلم.

الدليل الثاني: بيّنا ـ إلى هنا ـ دلالة الآيات القرآنية ـ بثلاثة تقريبات ـ على حرمة الربا الاستهلاكي، وعدم حرمة الربا الإنتاجي الاستثماري، وقد بلغ بنا المطاف الحديث عن الروايات، ومَدَيَات دلالتها في هذا المضمار.

والذي نلاحظه أنّ الإجمال يغطّي دلالات الروايات أيضاً، كما كان الحال في الآيات، ذلك أنّ الروايات الدالّة على حرمة الربا على مجموعتين:

المجموعة الأولى: روايات تحريم الربا في المكيل والموزون

١ـ جاء في الصحيح عن زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا يكون الربا

إلا فيما يُكال أو يوزن»(٣٠).

٢. وفي خبر موثق، يذكر عبيد بن زرارة أنّه سمع من الإمام الصادق عليه السلام قولَه: «لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يُوزن»(٣١).

٣. وفي موثق آخر عن منصور بن حازم قال: «سألته عن الشاة بالشاتين، والبيضة بالبيضتين؟ قال: لا بأس ما لم يكن كيلاً أو وزناً»(٣٢).

وهذه المجموعة من الروايات ليس لها دلالةٌ على الربا القرضي، كما أنّها مجملةٌ بالنسبة إلى الربا المعاملي، وأنّه هل المنظور فيها حالة بيع النسيئة أم النقد أم كليهما معاً؟ وبعبارة أخرى، إنّ هذه الروايات تفيد الحصر وتدلّ عليه، لا أنّها تفيد بيان المحصور وترشد إليه، ولهذا كانت فاقدةً للإطلاق من هذه الجهة.

إضافةً إلى ذلك، تدلّ الروايات على نفي الربا في غير المكيلات والموزونات، والحال أنّه متصوّر في ذلك، بل إن حالات الربا أكثر بكثير من دائرة المكيل والموزون، ونتيجة ذلك أنّ هذه الروايات تحرّم الربا المعاملي، مستثنيةً غير المكيل والموزون، وحيث كانت الموارد المستثناة بالغة الكثرة كان ذلك تخصيصاً للأكثر المحكوم بكونه مستهجناً عرفاً، كما قرّر في أصول الفقه.

وإذا قيل: إنّ هذه الروايات في مقام الحكومة، أي أنّها ترفع عنوان الربويّة تعبّداً عن غير المكيل والموزون، قلنا: الحكومة التي تعني تضييق الموضوع تعبّداً أو توسعته وتعميمه كذلك ترجع في الحقيقة إلى التخصيص، ممّا يبقي الإشكال المشار إليه آنفاً على قوّته.

إضافةً إلى ذلك كلّه، إنّ صريح القرآن والحديث على تعظيم حرمة الربا، واعتباره حرباً مع الله تعالى، وأنّ درهماً منه أشدّ سبعين مرّة من مقاربة الفحشاء مع المحارم، ومع هذا كيف يمكن قبول مثل هذا الاستثناء؟! وبعبارة أخرى، إنّ هذه الروايات تعارض القرآن والسنّة القطعية.

وبعيداً عمّا أسلفناه، إذا لم تكن هناك زيادة في المالية في معاملات المكيل والموزون، مع وجود اختلاف في الكمية، فإنّ العرف لا يرى ذلك ظلماً ومنكراً كما لا يرى الحياة التجارية مختلّةً بذلك.

ومع الأخذ بعين الاعتبار الملاحظات السابقة على روايات الربا المعاملي، لابدّ من حملها على وقائع عينية ذات طابع تاريخي خاصّ بزمانها، أو التوقّف فيها وإيكال علمها إلى أهلها.

المجموعة الثانية، روايات تحريم القرض الربوي

١ـ حفص بن غياث عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «الربا رباءان: أحدهما حلال، والآخر حرام، فأمّا الحلال فهو أن يقرض الرجل قرضاً طمعاً أن يزيده ويعوّضه بأكثر ممّا أخذه بلا شرط بينهما، فإن أعطاه أكثر ممّا أخذه بلا شرط بينهما فهو مباح له، وليس له عند الله ثواب فيما أقرضه، وهو قوله عز وجل: ﴿فلا يربو عند الله﴾، وأمّا الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً، ويشترط أن يردّ أكثر مما أخذه، فهذا هو حرام»(٣٣).

٢ـ وفي رواية صحيحة عن خالد بن الحجاج: «سألته عن الرجل كانت لي عليه مائة درهم عدداً، قضانيها مائة وزناً، قال: لا بأس ما لم يشترط، قال: وقال: جاء الربا من قبل الشروط، إنّما يفسده الشروط»(٣٤).

وهذه المجموعة من الروايات لا تعيّن المصداق أيضاً والمورد، سيّما وأنّ ما كان رائجاً في ذلك الزمان هو الربا الاستهلاكي، ولهذا، فإن تعميم هذه الروايات لتمام أنواع الربا القرضي لا مبرّر له.

الدليل الثالث: نظراً لقصور أدلة الحرمة القرآنية والروائية عن إفادة التعميم، يمكن القول: إنّ مقتضى إطلاق ـ وكذا عموم ـ أدلّة العقود، والشروط، والتجارة، والقرض أيضاً هو حلية الربا الإنتاجي.

وبعبارة أخرى، يمكن أن يقال: إن إطلاقات وعمومات أدلّة المعاملات والقروض لا تخصَّص إلا من جانب القروض الاستهلاكية، فيما يبقى غيرها تحت العمومات والمطلقات الدالة على الجواز والحليّة والصحّة.

الدليل الرابع: إن آيات تحريم الربا قد جاءت إلى جانب آيات الإنفاق، وهذا ما

يشكّل بنفسه قرينةً وشاهداً على أنّ الربا المحرّم إنّما هو ما يقع موضع الإنفاق ويحلّ محلّه. وبعبارة أخرى، في المواضع التي ينبغي فيها الإنفاق والعطاء إذا لم يقم المسلم بما هو اللازم عليه بل طالب بالزيادة واستحسنها كان ذلك منه رباً، وهذا هو بعينه الربا ـ الاستهلاكي، وإلا فإنّ الربا الإنتاجي لا يكون كذلك، إذ لا يقع موقع الإنفاق ولا يحلّ محلّه، إنما يكون المقترض فيه غير محتاج للمقرض، بل يريد بالقرض رفع رأسماله بغية تفعيل استثماراته وتنشيطها.

الدليل الخامس: لقد عدّ الربا وأكل مال الناس بالباطل في سورة النساء أمراً واحداً، حيث قال تعالى: ﴿**وأخذهم الربا وقد نُهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل**﴾ النساء: ١٦١، ذلك أنّ الربا مثال من أمثلة أكل المال بالباطل. وبعبارة أخرى: إنّ الآية من نوع ذكر العام بعد الخاص، وبناءً عليه، يغدو الربا حراماً من حيث كونه أمراً باطلاً، ولا شك في أنّ الربا الاستهلاكي يتّسم بذلك، إلا أنّ الربا الإنتاجي الاستثماري الذي يلعب دوراً أساسياً في قيامة الاقتصاد ليس حاله كذلك.

الدليل السادس: جاء في روايات تحريم الربا ذكر علل وأسباب للحرمة لا تنطبق على الربا الإنتاجي الاستثماري، فقد ذكرت بعض الروايات أنّ علة تحريم الربا ركود الاقتصاد، وتعطيل المعاملات، ففي وسائل الشيعة عن هشام بن الحكم: «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علّة تحريم الربا فقال: إنه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرّم الله الربا لتنفر الناس من الحرام إلى الحلال، وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك بينهم في القرض»(٣٥).

وهكذا، ينقل زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إنّما حرّم الله الربا لئلا يذهب المعروف»(٣٦).

ومن الواضح أن الربا الإنتاجي ليس فقط لا يسبّب ركوداً اقتصادياً لا بل يساهم في ضخّ عجلة الاقتصاد بالحراك، ويبث روحاً متنامية في حركة الإنتاج أيضاً.

ومن الممكن أن يقال: إن ما جاء في الروايات ليس علّةً بل هو حكمة، وهي ـ أي الحكمة ـ وإن ثبت الحكم بثبوتها إلا أنّه لا يزول بانتفائها، لكن:

أولاً: إن حروف التعليل مثل إنّما، ولـ، ولأن، ولئلا و... ظاهرة في إفادة العلية لا الحكمة، وعلماء الأصول عندما يتحدّثون عن تنقيح المناط يستندون إلى وجود أدوات التعليل، ويرونها من العلائم القطعية الدالّة عليه، فقد ذكر الميرزا القمي في كتاب القوانين: «أما الكتاب والسنّة فإما يستفاد العلّة منهما بصريح اللفظ الدالّ عليها بالوضع أو بسبب التنبيه والإيماء المحسوب من الدلالة الالتزامية، ولكلٍّ منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء، أمّا الأول فكقوله: لعلّة كذا، أو لأجل كذا، أو كي يكون كذا، أو إذن يكون كذا ونحو ذلك، ودونها في الظهور اللام والباء، وإن كانت هذه أيضاً ظاهرة ... »(٣٧).

ثانياً: ليس كلّ زيادة ـ كما مرّ ـ حراماً، وعليه، تكون الروايات مجملةً، والقدر المتيقّن منها هو الربا الاستهلاكي، دون أن تشمل ما سواه.

ثالثاً: على تقدير عدم الإجمال في الروايات، وأنّ ما ذكر إنما هو حكمة لا علّة، يمكن ادّعاء وجود انصراف هنا، ذلك أنّ المتعارف في ذلك الزمان هو الربا الاستهلاكي، ومن ثم ليس في الروايات دلالة على ما هو أزيد منه.

رابعاً: إنّ تحريم الربا الإنتاجي يخالف النص القرآني، ذلك أنّ آية حرمة الربا تعلّلها بالظلم، وإذا ما خالف مضمون روايةٍ معطى آية قرآنية فلابدّ من طرحه أو تأويله، ومع غضّ النظر عن ذلك كلّه يمكن ادّعاء أنّ تحريم الربا الإنتاجي الاستثماري مخالفٌ للعقل، ذلك أنّه ـ أي العقل ـ يمتدح هذا النوع من الزيادات.

الدليل السابع: إن كلمات الفقهاء مختصّة بكشف مصداق الآيات والروايات، وهذا هو اجتهادهم في فهم القرآن والسنّة، ومثل هذا الاجتهاد ليس حجةً على المجتهدين الآخرين، وبعبارة أخرى، إذا ما لاحظنا في كلمات بعض الفقهاء تعميماً في مجالنا هنا، فإنّ هذا لا يدلّ إلاّ على تصوّراته ورؤاه لمصادر المعرفة الدينية، دون أن يحكي عن صدور الروايات والأخبار، وهذا ما لا يجعل فهمه واجتهاده سنداً أو مدركاً لبقيّة المجتهدين.

الدليل الثامن: يمكن القول: إن السيرة العقلائية دالّة على حليّة أنواع الربا الإنتاجي الاستثماري أو أنّ الشارع لم يردع عنها، وهذا بنفسه شاهد صارخ على الحليّة.

ولا يجدر القول: إن هذه السيرة لا تمتدّ إلى زمن الشارع حتى يكشف عدم الردع عنها عن إمضائها، وذلك لأنّ بناء المعاملات على الإمضاء لا التأسيس، ومن هنا يكون عدم الردع عنها كاشفاً عن إمضائها.

* * *

الهوامش

١ ـ وراجع أيضاً، سورة القمر: ٢٢،٣٢،٤٠، ومريم: ٩٧، والدخان: ٥٨.

٢ ـ المزمّل: ٢٠.

٣ ـ البقرة: ١٩٦.

٤ ـ بحار الأنوار ٢: ٢٢٥، ح٢، وج ٥٠: ٨٠، ح٦.

٥ ـ اختيار معرفة الرجال: ٣٠٥، رقم: ٥٤٩؛ وبحار الأنوار ٢: ٢١٧، ح١٢.

٦ ـ اختيار معرفة الرجال: ٢١٢، الرقم: ٤٠١؛ ووسائل الشيعة ٨: ٣٨٨، ح٩؛ وبحار الأنوار ٢: ٢٤٩ـ٢٥٠، ح٦٢ـ٦٤.

٧ ـ سنن الدارقطني ٢: ١٢٢، ح٤٤٢٧.

٨ ـ الكليني، الكافي ١: ٤٣، ح١.

٩ ـ راجع: النجفي، جواهر الكلام ٢٣: ٣٣٢.

١٠ ـ راجع: الكتاب المقدّس، سفر التكوين: ٢٥، وسفر اللاويين: ٣٥ـ٣٧، وسفر التثنية: ١٩، وسفر حزقيال: ٤ـ٩، وإنجيل متى: ١٧ـ٢٦.

١١ ـ مقاييس اللغة ٢: ٤٨٣.

١٢ ـ ابن منظور، لسان العرب ٥: ١٢٧.

١٣ ـ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٥ـ١٢٦، أبواب الربا، باب٣، ح١.

١٤ ـ النجفي، جواهر الكلام ٢٣: ٣٣٤.

١٥ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٢٥، ح١.

١٦ ـ المصدر نفسه: ١٢١ـ١٢٢، ح١٢.

١٧ ـ المصدر نفسه: ١٢٣، ح١٨.

١٨ ـ المصدر نفسه: ١١٩، ح٦.

١٩ ـ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ١٧٤.

٢٠ ـ المصدر نفسه.

٢١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٢٣، ح١٩، يذكر أن الاختلاف في العقوبات وقباحة العمل في الروايات قد يكون لاختلاف الأزمنة، والأمكنة، والشروط، والظروف، والأشخاص.

٢٢ ـ المصدر نفسه ١٨: ١٢٢، ح١٣.

٢٣ ـ المصدر نفسه: ١١٨، ح٢.

٢٤ ـ المصدر نفسه: ١٢٢، ح١٥.

٢٥ ـ المصدر نفسه: ١٢٣، ح١٧.

٢٦ ـ نترك تفصيل البحث في هذه النقطة إلى دراسة أخرى مستقلّة.

٢٧ ـ الطباطبائي، الميزان ٢: ٤١٥.

٢٨ ـ رشيد رضا، المنار ٣: ١٠٧.

٢٩ ـ راجع: الإمام الخميني، كتاب البيع ٤: ٢٦٤.٢٦٢.

٣٠ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٢٢. ١٢٣، أبواب الربا، باب٦، ح١.

٣١ ـ المصدر نفسه، ح٣.

٣٢ ـ المصدر نفسه، ح٥.

٣٣ ـ المصدر نفسه: ١٦٠، ح١.

٣٤ ـ المصدر نفسه: ١٩١.١٩٠، ح١.

٣٥ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٢٠، ح٨.

٣٦ ـ المصدر نفسه، ح١٠.

٣٧ ـ القمّي، القوانين المحكمة ٢: ٨٤.

الألسنيات وأصول الفقه

قراءة في موقع علم أصول الفقه من العلوم الألسنية

الدكتور مصطفى ملكيان(*)

ترجمة: مشتاق الحلو

بإمكاننا تقسيم العلوم والمعارف المرتبطة باللغة جميعها إلى قسمين أساسيّين:

١ ـ العلوم والمعارف التي تتناول لغةً خاصة.

٢ ـ العلوم والمعارف التي تتناول اللغة بصورةٍ عامة.

فعلومٌ كالصرف، والنحو، ومعاني الألفاظ من القسم الأول، ولا شأن لنا بها فعلاً، حيث يدور بحثنا حول القسم الثاني، أي حول اللغة بما هي لغة، دون اختصاصٍ بلغةٍ بعينها.

وينشطر القسم الثاني أيضاً إلى قسمين:

١. العلوم والمعارف التي تتناول اللغة من زاوية فلسفية.

٢. العلوم والمعارف التي تتناول اللغة من زاوية تأريخية وتجريبية.

ويدرس علم اللغة (Linguistics)، اللغات من ناحية تجريبية وتأريخية، وهو حقل لا يعني كثيراً دارسي اللغة من زاوية عقلية ومفاهيمية.

أمّا العلوم التي تتناول اللغة من زاوية فلسفية فهي:

١ ـ فلسفة اللغة (Philosophy of Language): وهو علم يتناول التحليل

(*) أستاذ جامعي بارز، أحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران اليوم، يحمل نزعةً إيمانية لا تركّز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية، له نقد على نظرية القبض والبسط، مترجم عن اللغات الأجنبية.

المفاهيمي والنظري والعقلي للّغة، ويمكننا القول بشكل عام: إنّ أيّ جهد عقليّ يتخذ اللسان محوراً لدراسته يعدّ من هذا القسم، وقد اعتبر بعضهم أن مسائل هذا العلم تبلغ اثنين وعشرين مسألة، كنت قد تعرّضت لها باختصار في محاضرةٍ سبق أن ألقيتها.

٢ ـ فلسفة الألسنيات (Linguistic philosophy): فلسفة الألسنيات أو ما يسمّى بالتحليل الألسني(Linguistic Analysis) هو الموضوع الآخر الذي يبحث تحت هذا العنوان، وتعتبر فلسفة اللغة من العلوم العقلية، بينما لا يعتبر التحليل الألسني من العلوم الفلسفية، بل هو نظريةٌ في الفلسفة، مفادها أن بعض الفلاسفة يعتقدون بأننا نستطيع الإجابة على الأسئلة الفلسفية أو إلغائها من الأساس، من خلال تحليل اللغات المتعارفة بين الناس؛ أي أنّه بعد تحليل لغة الناس، تخرج كثير من المسائل الفلسفية عن النطاق الفلسفي لتتحوّل إلى ألغاز، لكنّ فريقاً آخر من الفلاسفة يعتقد بإمكان حلّ المسائل الفلسفية بهذه الطريقة.

أبرز فلاسفة الألسنية أو التحليل الألسني: فتغنشتاين[(١)]، جون ويزدوم[(٢)]، وغلبرت رايل[(٣)]، وهم، وإن تضاربت آراؤهم في مجالات مختلفة، بيد أنّهم متفقون على ضرورة تحليل اللغة للإجابة عن المسائل الفلسفية.

٣ ـ فلسفة اللغة المألوفة (Ordinary Language Philosophy): وهي الموضوع الثالث الذي يبحث عنه في الألسنيات، مع العلم أن بعض الفلاسفة يعتقد بأن هذه الفلسفة هي الفلسفة الألسنية نفسها، بينما يرى القسم الآخر أنها تفترق في بعض المجالات عنها.

على أيّ حال، تبحث هذه الفلسفة اللغةَ المألوفة، وتقضي بأن المسلّمات الأساسية للّسان تعكس لنا حقائق العالم الخارجي؛ أي أننا إذا درسنا افتراضات اللغة، نصل إلى قضايا تكشف لنا عن الحقائق، فعلى سبيل المثال، هناك في اللغة مسندٌ، ومسند إليه، واسم ذات، وصفة؛ فالمسند صفةٌ والمسند إليه اسم ذات، من هنا نفهم أن عالم الطبيعة يحتوي جوهراً وعرضاً، أي أننا توصّلنا من مسألةٍ لغوية إلى

حكمٍ وجوديّ فلسفي.

و قد تعطينا فلسفة اللغة المألوفة، إضافةً إلى الأحكام الإيجابية المذكورة، أحكاماً سلبية؛ فالمنطق المرموز والمحفوف بالألغاز لا يساعدنا على حلّ المسائل الفلسفية، لذا يختلف مؤيّدو هذه الفلسفة مع كارناب(٤) وكواين(٥).

وربما تمكّن أنصار فلسفة اللغة المألوفة الأخذ بفلسفة الفهم العرفي (Common sensory philosophy)؛ لأن افتراضات اللغة المألوفة افتراضات عرفية، كما أن فيلسوفان من فلاسفة الفهم العرفي، يمكن اعتبار فلسفتهما من فلسفة اللغة المألوفة، وإن لم يصرّحا بذلك، وهما: توماس ريد(٦) وجورج إدوردمور(٧).

٤ ـ الفلسفة التحليلية (Analytical philosophy or Analytic philosophy): وهي الحقل الرابع الذي نتناوله تحت هذا العنوان، وتمثل نهضةً فلسفية حدثت في القرن العشرين، وينتمي أتباعها إلى اتجاه واحد، لكنهم لا يصلون إلى نتائج موحّدة، فلا تعدّ مدرسةً فلسفية، بل نهضةً فلسفية تعتقد بأنه من الواجب أن تكون دعاوينا الفلسفية أوضح وبراهيننا عليها أقوى.

بنية العلوم الألسنية

نتناول هنا عدّة نقاط:

النقطة الأولى: تنقسم المجالات المعرفية التي تتناول اللغة إلى قسمين: المجالات التي تتناولها للإجابة عن المسائل الفلسفية، والمجالات التي تهتمّ باللغة بحدّ ذاتها.

وتندرج المباحث اللغوية من علم أصول الفقه في القسم الثاني؛ لأنها تهتمّ بالتحليل الفلسفي والفلسفة التحليلية.

النقطة الثانية: يقال: إن علم أصول الفقه قد انتفخ أو تورّم، لكن يجب أن ننتبه إلى أن لا علم الأصول ولا أيّ علم آخر يمكنه أن ينتفخ، فما الذي يقصد من هذا الكلام؟ إذا كان المقصود أن أخطاء دخلت علم الأصول وفيه ما هو جهل مركّب، فهذا الأمر لا يختصّ بعلم الأصول، فكل علم يمكن أن يواجه أمراً كهذا، وإذا

كان المراد أن معلوماتنا الأصولية باتت كثيرة جداً، فهذا الكلام لا معنى له في العلم وحياته.

نعم، نستطيع اعتبار علمٍ ما منتفخاً من زاويةٍ واحدة فقط، وهي ما إذا كان ذلك العلم مقدّمةً لعلمٍ آخر؛ ففي هذه الحالة، يجب الأخذ منه بقدر سدّ الحاجة للمقدّمة، من هذه الناحية، يمكن وصف علم الأصول بالمتورّم، أي يمكننا الادعاء بأن هذا العلم دخل مجالات لا يحتاجها الفقيه بما هو فقيه، وفي هذه الحالة، يجب تعيين الموضوع غير ذي الصلة بعمل الفقيه والذي أُقحم نطاقَ أصول الفقه.

والمسألة الأهم، وجود بحوث لغوية في أصول الفقه لم تحدّد طبيعتُها، أي ليس هناك وضوح للمجال الذي يجب أن تبحث فيه، في الإطار التجريبي للمسألة، أو في الإطار التأريخي، أو في الإطار العقلي والفلسفي، مما أدّى إلى حدوث بعض المشاكل.

النقطة الثالثة: تنقسم المعرفة البشرية إلى قسمين:

١. معرفة الأعيان والموجودات، أي معرفة عالم الواقع، سواء على صعيد عالم الآفاق أو الأنفس.

٢. معرفة النصوص، سواء الملفوظ منها أو المكتوب، ولا يسمى هذا الشقّ علماً بل فهمٌ وتفسير، علماً أن ما قلناه هو أحد معاني العلم والفهم؛ لأن العلم والفهم مشتركان لفظيان، لهما معان متعدّدة، إذاً بإمكاننا القول: إن المعلوم إذا لم يكن بنفسه دالاً، فموضوعنا العلم، وإذا كان دالاً بنفسه، فموضوعنا الفهم. ومن الممكن تناول كلّ من العلم والفهم بالبحث، ودراسة ملابسات نشأة كل منهما، وتمايزهما عن بعضهما و.. فالبحوث المختصّة بالعلم، تسمّى علم المعرفة، أمّا تلك المرتبطة بالفهم والاستيعاب، فتسمى الهرمنيوطيقا.

النقطة الرابعة: إنّ ما حث الأصوليين على خوض غمار مباحث الألفاظ سعيهم لفهم الدليل اللفظي، إذاً فيمكن عدّ عملهم هذا شكلاً من أشكال الفعل الهرمنيوطيقي، لكن الهرمنيوطيقا التي تستخدم في مباحث الألفاظ من علم الأصول لا تختصّ بالفقه، بل تستخدم في استنباط الأحكام الأخلاقية في علم الأخلاق، أو

تلك العقائدية في علم الكلام، وأمثال ذلك، وعليه فهذه الدراسات ليست أصولاً للفقه فحسب، بل أصول لفهم النص عموماً.

النقطة الخامسة: رأى الأصوليون أنهم في عملية استنباط الأحكام الشرعية من القرآن والروايات في حاجة ماسّة إلى علوم كالصرف والنحو واللغة والمعاني والبيان والرجال والدراية و...، ولكلّ من هذه العلوم من تكفّل به، لكن البحوث اللغوية التي تمتاز بصبغةٍ فلسفية لم يتكفّلها أحد، لذا اضطرّ الأصوليون إلى تبنّيها بأنفسهم.

النقطة السادسة: يدرس الأصوليون النصوص في علم الهرمنيوطيقا الخاصّ بهم ـ وهو علم الأصول ـ بغية معرفة مسائل كدلالة الأمر، هل هي على الفور أوالتراخي؟ وعلى الوجوب أو الاستحباب؟ و... لكن علم الهرمنيوطيقا، إضافةً للنص، يبحث في أمور أخرى دخيلة في الفهم، كدراسة ظروف صدور النص، الناطق أو الكاتب، البعد الزمني بين صدور النص وتفسيره، مناخ المفسّر وميزاته و...

النقطة السابعة: يجب فصل البحوث التي تخصّ اللغة بصورةٍ عامة، عمّا يختصّ باللغة العربية من مباحث الألفاظ في علم الأصول؛ فما يختصّ باللغة العربية يجب درجه في آخر علم الأصول، أما المسائل العامّة فتنقسم إلى ثلاثة أقسام، يعبّر عن مجموعها في بعض الأحيان بعلم العلامات (Semiology)، وهي: علم النحو، علم المعنى، وعلم الوظائف.

وقد اختلطت هذه المسائل في الكتب الأصولية، ولم يتمّ فرزها جيّداً، ونرى في الأقسام جميعها تعابير (الكلمة، العبارة، والجملة)، فنبحث في علم النحو علاقة علامةٍ لغوية ما بعلامةٍ لغوية أخرى، وفي علم المعنى نبحث علاقة الدالّ والعلامات اللغوية بغير الدالّ، أي ارتباط الدال بمعناه ومدلوله، أمّا في علم الوظائف فنبحث علاقة العلامات اللغوية بوظائفها ودورها الذي تؤديه، كما تدرس أبحاث الوضع والاستعمال في هذا القسم أيضاً.

* * *

الهوامش

١ ـ (١٩١٥ — ١٨٨٩) Ludwig Wittgenstein فيلسوف ومنطقي نمساوي.

٢ ـ John Wisdom.

٣ ـ Gilbert Ryle (١٩٠٠)، فيلسوف بريطاني.

٤ ـ Carnap (١٩٧٠ — ١٨٩١) فيلسوف ومنطقي ألماني.

٥ ـ Quine (... — ١٩٠٨) فيلسوف ومنطقي أميركي.

٦ ـ Thomas Reid (١٧٩٦ — ١٧١٠) فيلسوف اسكتلندي.

٧ ـ George Edward Moore (١٩٥٨ — ١٨٧٣) فيلسوف بريطاني.

أصول الفقه والفلسفة التحليلية،

العلاقة وأشكال الارتباط

الشيخ صادق لاريجاني(*)

ترجمة : مشتاق الحلو

ما هي الفلسفة التحليلية؟ وما هو أصول الفقه؟

يفترض، للقيام بدراسة مقارنة بين بحوث الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه، تعريف كلّ منهما أولاً.

أمّا الفلسفة التحليلية، فليس من السهل تحديد ماهيّتها، إذ تعبّر عن تيار فكري تعرّض لتحوّلات كثيرة، لكن يمكننا القول بشكل مجمل: إنّ الفلسفة التحليلية نوعٌ من النزوع لحلّ المسائل الفلسفية عبر تحليل المفاهيم؛ فهي ـ إذاً ـ منهج لدراسة المسائل الفلسفية من خلال التحليل اللغوي، وليست بموضوع أو اختصاص في الفلسفة، كما لا تعتبر علماً، فقد اتفق الفلاسفة جميعهم على أنّ العمل الفلسفي يعتمد تحليل المفاهيم، ومن خلاله يمكن الإجابة عن الأسئلة الفلسفية أو إلغائها، لكن الفلاسفة وحتى مؤسّسي الفلسفة التحليلية، راسل Russel، مور وفريغه Frege، اختلفوا في تحديد معنى التحليل المفاهيمي.

والسبب في ذلك يعود إلى مرور الفلسفة التحليلية بمراحل مختلفة، كما اعتقد راسل وآخرون من الفلاسفة في فترة من الزمن، أنها توضح المسائل الفلسفية ولا تجيب

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو مجلسي صيانة الدستور والخبراء، من أهمّ النقاد لنظريات الدكتور سروش في إيران، له مصنفات عدّة قيّمة، منها: المعرفة الدينية، القبض والبسط في القبض والبسط الآخر، الفلسفة التحليلية و..

عنها، فعلى سبيل المثال، أمور كالاستقراء والعلية ووجود الله تتضح بالتحليل المفاهيمي، لكن حلّها يقتضي الغوص في غمار مناهج فلسفية، وفي فترة زمنية أخرى، اعتقد بعض الفلاسفة التحليليين بعدم وجود مسألة فلسفية في الواقع. بل في رأيهم، كل ما هنالك ألغاز اختلقها التعقيد اللغوي. إذاً ليس عمل الفيلسوف التكلّم عن الكون، بل تحليل اللغة، لذا يقال في بعض الأحيان: إن الفلسفة التحليلية معرفةٌ من الدرجة الثانية.

وبعد الحرب العالمية الثانية، فقدت الأيديولوجيات السابقة رونقها، وعاد الفلاسفة التحليليون للمسائل الفلسفية مرّة ثانية، مستخدمين المنهج التحليلي لحلّها؛ فالفلسفة التحليلية منهج لحلّ المسائل الفلسفية، إذا تناولنا اللغة من خلاله، نحصل على فلسفة اللغة، وإذا تناولنا الأخلاق، نصل إلى فلسفة الأخلاق و...

النقطة الأخرى التي يجدر التنبيه عليها، أن المراد من كون الفلسفة التحليلية علماً من الدرجة الثانية، أنها تتناول قضايا العلم وبحوثه ذات الدرجة الأولى، كالأخلاق نفسها، أو اللغة كذلك و... ولا تتناول أقوال العلماء والفلاسفة وآراءهم، ففي الفلسفة التحليلية تركيزٌ على تحليل اللغة وتفكيك المفاهيم.

فحينما نبحث علاقة الفلسفة التحليلية بعلم أصول الفقه، لا نقصد فلسفة اللغة فقط، بل نتناول مجالات الفلسفة التحليلية برمّتها وتمام البحوث التي تناولها الفلاسفة التحليليون؛ ففي الفلسفة التحليلية أبحاث عديدة، يمكنها أن تخدم علم الأصول وتدفعه إلى الأمام.

أما علم الأصول الذي نبحث علاقته بالفلسفة التحليلية، فله تعريف مشهور، وقد وردت عليه ملاحظات كثيرة، لكننا نستطيع تعريفه - وباختصار - كما يلي: علم الأصول مجموعةٌ من البحوث التي تنتهي إلى استنباط الحكم الشرعي أو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي.

ويقسّم علم الأصول - على أقلّ التقادير - إلى أربعة أقسام:

١. **بحوث الألفاظ والدلالات:** وتهتمّ بفهم ظاهر الألفاظ، كأن نقول: ما هو مدلول المعنى الحرفي؟ ما هو مدلول المشتق؟ ما هو مدلول هيئة الأمر؟ ما هو مدلول

مادة الأمر؟ ما هي دلالة أداة العموم؟ و...

٢. **البحوث العقلية**: كالبحث عن وجوب مقدّمة الواجب، وبحث الضدّ، واجتماع الأمر والنهي؛ فهذا النوع من البحوث عقلي، لا علاقة له باللفظ والدلالة.

٣. **بحث الحجج**: كالبحث عن حجيّة القطع والظن، وحجية الإجماع، والتواتر، والشهرة، والظواهر.

٤. **بحوث الأصول العملية**: كبحث البراءة، والتخيير، والاحتياط، والاستصحاب و...

وثمّة أمور أخرى تبحث في علم الأصول أيضاً، بيد أنها ليست من بحوثه، إنما يضطرّ لتناولها الأصولي اضطراراً، كالمقدّمات الثلاثة عشر التي ذكرها المحقّق الخراساني الهروي في مقدّمة كتاب: كفاية الأصول. مثل: الوضع، المعنى الحرفي، استعمال اللفظ في أكثر من معنى، الحقيقة والمجاز، الحقيقة الشرعية، الصحيح والأعم. وليست هذه البحوث أصوليةً بتمامها، ذلك أن نتائجها لا تؤدي إلى إثبات الحكم الشرعي، بل تدخل في عملية الاستنباط بعد عدّة وسائط. وهكذا الحال مع بحث الحسن والقبح، إذ إنه بحث كلامي، أو البحث عن حقيقة الاعتبار، وهو بحث فلسفي، وكلّها تبحث في أصول الفقه.

والذي يبدو أن هذه المسائل يجب فصلها عن أصول الفقه، وتسميتها بفلسفة علم الأصول أو مبادئ علم الأصول.

أما العلاقة بين علم الأصول والفلسفة التحليلية، فإنني أعتقد بوجود علاقة وثيقة بينهما؛ ففي فلسفة اللغة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة القانون، وفلسفة المنطق والرياضيات، من المسائل ما يمكن مقارنته وقياسه على بعضه، لكن قبل عدّ موارد المقارنة والقياس هذه، يجب أن نبيّن إمكان المقارنة بين علم الأصول والفلسفة التحليلية.

ويمكننا القول: إنّ فريقين من العلماء والباحثين تناولا البحوث اللغوية بالدراسة والتحليل:

أ ـ المهتمّون باللغة نفسها، والباحثون فيها، كعلماء اللسان.

ب ـ من يعتبرون اللغة وسيلةً، ويهتمون بها لحلّ المسائل الفلسفية.

قد يقول البعض: بما أن علماء الأصول لا يهتمّون باللغة لحلّ المسائل الفلسفية، فهم ـ إذاً ـ من القسم الأول، وعلى هذا لا يمكن مقارنة بحوث علم الأصول ببحوث الفلسفة التحليلية، لكننا نجيب: إن الأصوليين أيضاً لا يهتمّون باللغة بحدّ ذاتها، بل يتناولون بحوث الألفاظ للوصول إلى حجّةٍ للحكم الشرعي، فالأصول والفلسفة التحليلية يبحثان مسألةً واحدة، وإن اختلفت أهدافهما فيها؛ فكلاهما ـ على سبيل المثال ـ يسأل عن المجاز وما فيه، وهل النقل يتمّ في المعنى أو التطبيق؟ فالاشتراك في البحث موجود وإن اختلفت الأغراض، فالفلسفة وعلم الأصول يشتركان ويقتربان من بعضهما البعض في أماكن كثيرة. إذاً يمكننا مقارنة بحوث علم الأصول ببحوث الفلسفة التحليلية، سواء في اللغة أو غيرها.

وفي الختام، نشير إلى بعض الموضوعات التي يتناولها العلمان معاً، ويمكن مقارنتهما ببعضهما على ضوئها:

١. بحث الحكم من البحوث المهمّة في الأصول، وأهمّ ما فيه مسألة الإلزام التي تُبحث ـ أيضاً ـ في الفلسفة التحليلية، كما تبحث في فلسفة القانون وفلسفة الأخلاق.

٢. موضوع الحسن والقبح من المسائل التي تبحث في الأصول وفلسفة الأخلاق.

٣. بحث الوضع، وهل هو جعلي أم تكويني؟ وذهني أم له حيّز خاص؟

٤. بحث المعنى الذي يعدّ من مسائل الأصول الهامّة، ويبحث بصورة واسعة في الفلسفة التحليلية، كما يعدّ محوراً لفلسفة اللغة.

٥. علاقة المعنى بنيّة المتكلم: ما هي العلاقة بين المعنى وإرادة المتكلّم؟

٦. المجاز.

٧. الدلالات.

٨. الأفعال القولية.

٩. موضوع الأوامر، الذي يعدّ مهماً في كلا العلمين.

١٠. الجمل الشرطية التي تبحث في علم الأصول عند الكلام عن الواجب المشروط.

١١. فحوى أداة العموم، وقد تناولها راسل في فلسفة الرياضيات.

١٢. بحث الاعتباريات، ويبحث في الفلسفة التحليلية تحت عنوان: «حقائق مؤسّساتية Institutionalfact»، وهو قريب جداً من بحث الاعتباريات في علم الأصول.

أكتفي بهذه الموارد مراعاةً للاختصار، وثمّة موارد أخرى يمكن استخراجها بالبحث والتمحيص.

دعاء الندبة كيساني أم شيعي إمامي!

حوار ورقي هام بين الدكتور شريعتي والعلامة التستري(*)

ترجمة: علي الوردي

كتب الدكتور شريعتي استفساره، وأعلنه على الملأ، فاطلع عليه بعض العلماء، ومنهم العلامة محمد كاظم التستري، فكتب رسالةً نقدية له، قال عنها شريعتي فيما بعد كلاماً مادحاً، بل مدح في بعض المواضع من كتبه شخصيةَ التستري وقدّرها.

إستفسار الدكتور علي شريعتي

جاء في دعاء الندبة أمرٌ حمله السؤال التالي: ليت شعري أين استقرت بك النوى؟ بل أيّ أرض تقلّك أو ثرى؟ أبرضوى أم غيرها أم ذي طوى؟[1].

لست أدري ما السرّ وراء البحث عن الإمام المهدي في ذي طوى أو عند جبل رضوى، وهو ما جاء في طيّات هذا الدعاء، الذي صار رائجاً اليوم في كثيرٍ من المحافل الدينية، وهو يشتمل على خطاب موجّه لإمامنا صاحب الزمان، وقد لاقى هذا

(*) أما الدكتور شريعتي فهو المفكّر الإيراني المعروف، حمل ما أسماه ثقافة الأيديولوجيا وأيديولوجيا الثقافة، ونادى بنوعٍ من البروتستانتية الإسلامية، طالب بالإسلام دون مؤسسة رجال الدين، ترك العشرات من المؤلفات، قيل: قضى شهيداً في عملية اغتيال آثمة، دفن في سوريا.

أما العلامة التستري، فهو الفقيه البارز، وأحد أبرز علماء الرجال والجرح والتعديل في القرن العشرين، كتب العديد من المصنفات الهامة، أبرزها: كتاب قاموس الرجال، الذي أصبح اليوم مرجعاً، وكتاب الأخبار الدخيلة في أربعة مجلّدات، وكان خطوةً نادرة في وقته على صعيد نقد الحديث الشريف، توفي في الثمانينات من القرن العشرين.

الدعاء رواجاً واسعاً في السنوات الأخيرة، حيث شكّلت مجاميع وهيئات مخصصة لإقامته، مع أن جبل رضوى إنما هو مقام السيد محمد بن الحنفية، الذي يعدّ إمام زمان الفرقة الكيسانية، تلك الفرقة التي تعتقد باختفائه من هذا المكان، وبأنه يظهر منه أيضاً، ولأجل ذلك نلاحظ تجمّع المنتمين لهذه الفرقة عند سفح ذلك الجبل، أو من بعيد، يأخذون بالدعاء والندبة للتعجيل في أمر ظهوره وخروجه.

هذا إضافةً إلى أن تاريخ الإمام المهدي، سواء في حياته أو عند غيبته الصغرى أو الكبرى، أو حتى بعد ظهوره، ليس له أدنى صلةٍ بالجبل المذكور، وأن غيبته لا تعني ـ بأيّ حالٍ من الأحوال ـ اختفاءه في مكان معيّن، بل هو حاضر شاهد في كلّ مكان، إنما نحن الغائبون عن معرفته.

بناء على ذلك، لا يتلاءم السؤال عن: أي أرضٍ تقلّك أو ثرى؟ مع طبيعة غيبة المهدي الموعود الذي تعتقد به الشيعة الإمامية.

إضافةً إلى ذلك كلّه، تؤكّد القراءة الفاحصة لنصّ دعاء الندبة التساؤل الذي طرحناه آنفاً، إذ إنك لا تجد في هذا الدعاء توالياً ترتيبياً في ذكر أئمتنا ولا تصريحاً بأسمائهم، فبعد ذكره الإمام أمير المؤمنين والإسهاب في بيان فضائله ومناقبه، يتحوّل الخطاب ـ فجأةً ومن دون تمهيد ـ إلى الإمام الغائب.

على أيّ حال، إنني أطرح المسألة بوصفها استفساراً علميّاً بحتاً، لا حكماً قطعيّاً، آملاً أن أسمع جواباً معقولاً ومنطقياً، بعيداً عن الاتهام والتشكيك؛ ليزول عندي الالتباس والإبهام، فإن كانت لأحدٍ ما دراسةٌ بهذا الشأن فليتفضّل علينا ويوضح لنا الأمر.

جواب آية الله العلامة محمد كاظم التستري

سماحة العالم الفاضل جناب الدكتور علي شريعتي..

بعد دعائنا لكم بالتوفيق والسداد، نلفت نظركم إلى ما ذكرتم في حاشية الصفحة (١١) : (جاء في دعاء الندبة..). نعم وهو كذلك، فقد نصّت الأحاديث المعتبرة التي وصلتنا عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنّ محلّ إقامة الإمام المهدي (عج)، سواء في غيبته الصغرى أم الكبرى، هو جبل رضوى.

وقد كتب الشيخ الطوسي ـ شيخ الطائفة ـ في كتاب الغيبة، فيما يرتبط بغيبة الإمام الثاني عشر من جهة إخبار الأئمة السابقين عليه بغيبته وصفة الروايات الدالّة على خروجه، وبعد نقله سلسلةً من روايات المخالفين وأخبار الخاصّة على إمامة الاثني عشر، وأن المراد منهم الأئمة الإمامية، وسوقه عدداً من الروايات في الإمامة، كتب في صفحة (١٢) ما يلي:

«وأخبرنا ابن أبي جيّد القمي، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن عبد الله بن حمدويه بن البراء، عن الثابت عن إسماعيل، عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: خرجت مع أبي عبد الله عليه السلام، فلما نزلنا الروحاء نظر إلى جبلها مطلاً عليها، فقال لي: ترى هذا الجبل؟ هذا جبل يدعى رضوى من جبال فارس، أحبّنا فنقله الله إلينا، أما إنَّ فيه كلّ شجرة مطعم، ونعم أمانٌ للغائب مرتين، أما إن لصاحب هذا الأمر فيه غيبتين: واحدة قصيرة والأخرى طويلة»[٢]، ويتحدّث الحموي في معجم البلدان حول رضوى فيقول: «وقال أبو زيد: وقرب ينبع جبل رضوى، وهو جبل منيف ذو شعاب وأودية، ورأيته من ينبع أخضر، وأخبرني من طاف في شعابه أن به مياهاً كثيرةً وأشجاراً»[٣].

أمّا فيما يتعلّق باتخاذه مقاماً لمحمد بن الحنفية من قبل الكيسانية، فإن ذلك لا ينفي كونه مقاماً للإمام المهدي عليه السلام، وليس من شأنه أن يقصي هذا المعنى، بل هو داعم له ومؤيّد بشكلٍ كبير.

لكن الطائفة الكيسانية ـ كسواها من الطوائف الأخرى كالناووسية والواقفية والإسماعيلية أتباع كل من محمد بن الحنفية والإمام الصادق والإمام الكاظم وإسماعيل بن جعفر بالترتيب ـ اعتقدوا جميعاً أن مرجع كلّ منهم هو المعنيّ بالروايات المتواترة عن النبي وأمير المؤمنين، والتي جاء فيها ذكر مهديّ أهل البيت ووصفِ غيبته، فأخفقوا في نسبته، فذهبت كلّ فرقةٍ إلى أن زعيمها هو المعنيّ بذلك، ومن هذا القبيل نسبة جبل رضوى إلى محمّد بن الحنفية.

إن منشأ كلّ شبهة حقيقةٌ يمارس عليها التزييف، حتى أن عمر بن الخطاب

عندما انتابه الخوف من رجوع الناس إلى أمير المؤمنين عليه السلام ـ ومن ثمّ عدم وصوله مع أبي بكر لغايتهما ، وذلك عند وفاة النبي صلى الله عليه وآله ووجود أبي بكر معه ـ ألقى في الناس شبهةً تفيد أن النبي لم يمت، وإنما غاب وسيعود بعد ذلك، وكلّ من يقول بموت النبي فسيعاقبه عمر.

إن منشأ الشبهة التي ألقاها عمر هي أحاديث النبي صلى الله عليه وآله القائلة بغيبة المهدي الموعود عليه السلام ، وقد اعتبر الشهرستاني ـ صاحب الملل والنحل ـ مع أنّه من أهل السنة، اعتبر شبهة عمر هذه من أوائل الشبهات في التأريخ الإسلامي.

أما بالنسبة إلى ذي طوى، فإنّ أبا عبد الله النعماني، وهو من العلماء الأجلاء، ومن أبرز تلامذة محمد بن يعقوب الكليني، كتب كتاباً في الإمام المهدي ذكره الشيخ المفيد في الإرشاد قائلاً: «وهذا طرف يسير مما جاء في النصوص على الثاني عشر من الأئمة عليهم السلام ، والروايات في ذلك كثيرة قد دوّنها أصحاب الحديث من هذه العصابة، وأثبتوها في كتبهم المصنّفة، فممّن أثبتها على الشرح والتفصيل محمد بن إبراهيم المكنى أبا عبد الله النعماني في كتابه الذي صنفه في الغيبة..»(٤).

هذا النعماني كتب في مصنّفه هذا، في باب ما روي في غيبة الإمام عليه السلام ، في صفحة (٢٩) يقول: «حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد، قال: حدثني محمد بن علي السلمي، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، وحدثني غير واحد، عن منصور بن يونس بزرج، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي جعفر محمد بن علي عليهما السلام قال: يكون لصاحب هذا الأمر غيبة في بعض هذه الشعاب، وأومأ بيده إلى ناحية ذي طوى، حتى إذا كان قبل خروجه أتى المولى الذي كان معه حتى يلقى بعض أصحابه، فيقول: كم أنتم ها هنا؟ فيقولون: نحوٌ من أربعين رجلاً، فيقول: كيف أنتم لو رأيتم صاحبكم؟ فيقولون: والله لو يأوي بنا الجبال لأويناها معه»(٥).

وقد ذكر النعماني أيضاً في باب ما جاء في ذكر جيش الغضب، في صفحة (١٧): روي عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام : «إن القائم عليه السلام يهبط من ثنية ذي طوى في عدّة أهل بدر ـ ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً ـ

حتى يسند ظهره إلى الحجر الأسود، ويهزّ الراية الغالبة»، قال علي بن حمزة: فذكرت ذلك لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، فقال: «كتاب منشور»[٦]، وذكر في معجم البلدان: «وذي طوى، بالضم أيضاً، موضعٌ عند مكّة»[٧].

وبعد هذه الأحاديث الثلاثة التي ألقت الضوء على كل من جبل رضوى وذي طوى، يصحّ ما جاء في دعاء الندبة: «أبرضوى أم غيرها أم ذي طوى؟»، كما يتسنى ضمّ الإثنين: رضوى وذي طوى، دون تزاحم أو تعارض، وذلك من خلال كون الأول مقاماً للإمام في بداية الغيبة، والثاني مقاماً له في نهايتها وعند الظهور.

أمّا عن الروايات التي تفيد كونه ـ صاحب الزمان ـ متواجداً في كلّ مكان، كالخبر الذي نقله النعماني في الصفحة (١٢) من كتابه عن سدير الصيرفي قال، سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: «إن في صاحب هذا الأمر لسنة من يوسف ـ إلى أن قال ـ فما تنكر هذه الأمة أن يكون الله يفعل بحجّة ما فعل بيوسف، وأن يكون صاحبكم المظلوم المجحود حقّه صاحب هذا الأمر يتردّد بينهم، ويمشي في أسواقهم ويطأ فرشهم، لا يعرفونه حتى يأذن الله له أن يعرّفهم نفسه، كما أذن ليوسف عليه السلام حين قال أخوته: إنك لأنت يوسف، قال: أنا يوسف»[٨]، فمثل هذه الرواية لا ينافي الروايات السابقة التي ذُكرت قبل قليل، ذلك أن المهدي عليه السلام بشر، له مستقرّ وله حركة ورحيل، وكلّ منها يحصل في زمان محدّد، والذي من شأنه التواجد في كلّ مكان ولا يسعه مكان، ليس سوى الذات الإلهية المقدسة جلّ وعلا.

ولابد من التنويه إلى أن دعاء الندبة لم يحصر مقام الإمام صاحب الزمان بذي طوى أو برضوى، بل أضاف إمكانية إقامته في غيرها؛ فقد نقل الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة في الصفحة (٢٩٥) في فصل: ذكر طرف من صفاته ومنازله وسيرته، عن الإمام الباقر قوله: «لصاحب هذا الأمر بيت يقال له: بيت الحمد، فيه سراج يزهر منذ يوم ولد إلى أن يقوم بالسيف»[٩].

وفي ما يرتبط بما ذكر من «أنك لا تجد في هذا الدعاء توالياً ترتيبياً في ذكر أئمتنا ولا تصريحاً بأسمائهم، فبعد ذكره الإمام أمير المؤمنين والإسهاب في بيان

فضائله ومناقبه، يتحوّل الخطاب ـ فجأةً ومن دون تمهيد ـ إلى الإمام الغائب»، متجاوزاً النص على العشرة الباقية بالترتيب؛ فيمكن الجواب عنه بأن الدعاء لم يكن بصدد ذكر عددهم والتعريف بهم، فإن عددهم لدى الشيعة لا يستدعي الذكر؛ لشدّة وضوحه، وأسماؤهم معروفة لديهم كمعرفتهم اسم النبي ﷺ، الأمر الذي أدى إلى الاكتفاء بذكر الأوّل والخاتم منهم فقط.

نعم، ثمّة طوائف تمسّكت ببعض الأئمة واعتقدت بإمامتهم، تاركةً الآخرين، ومنهم من اعتقد بأحد عشر إماماً وترك الثاني عشر، لكن لو تجاوزنا هؤلاء، لا يستدعي الذكر في الدعاء سوى إمامين: الأول الذي بدأت منه الإمامة، والخاتم الذي به تختتم به، وبه يقام القسط والعدل.

ثمّ، كيف يصحّ ما قيل من أن الدعاء انتقل بشكل مفاجئ من الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى الإمام الغائب؟! والحال أنّ نصّاً دالاً فيه يقول: «ولما قضى نحبه وقتله أشقى الآخرين يتبع أشقى الأولين، لم يمتثل أمر رسول الله في الهادين بعد الهادين.. ـ إلى أن يقول ـ: «أين الحسن؟! أين الحسين؟! أين أبناء الحسين؟! صالح بعد صالح، وصادق بعد صادق، أين السبيل بعد السبيل؟! أين الخيرة بعد الخيرة؟! أين الشموس الطالعة؟! أين الأقمار المنيرة؟! أين الأنجم الزاهرة؟! أين أعلام الدين وقواعد العلم؟!ـ وبعد ذلك ـ أين بقية الله التي لا تخلو من العترة الهادية؟!».

إذ يلاحظ أنّ نص الدعاء اشتمل على ذكر الأئمة العشرة المتوسّطين بين الإمامين الأول والخاتم، وذلك عند ذكره الحسن والحسين بالإسم، وذكره باقي الأئمة الثمانية بالوصف، وبذلك يكون قد جاء على ذكرهم جميعاً.

أمّا فيما يتعلّق بسند الدعاء، فقد نقل المجلسي في البحار عن كتاب المزار لعليّ بن طاووس قوله: «ذكر بعض أصحابنا، قال: قال: محمد بن علي بن أبي قرّة: نقلت من كتاب محمد بن الحسين بن سفيان البزوفري رحمه الله دعاء الندبة، وذكر أنه الدعاء لصاحب الزمان (صلوات الله عليه)، ويستحبّ أن يدعى به في الأعياد الأربعة، وهو: «الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد نبيه وآله وسلم تسليماً، اللهم لك الحمد على ما جرى به قضاؤك في أوليائك..» (١٠)، وينقل الدعاء إلى آخره،

ثم يقول: قال محمد بن المشهدي في المزار الكبير: قال محمد بن علي بن قرّة: نقلت من كتاب أبي جعفر محمد بن الحسين بن سفيان البزوفري ...»(١١).

والذي يظهر من قوله في تكملة الرواية: «وذكر أنه الدعاء لصاحب الزمان عليه السلام» أنّ البزوفري روى الدعاء عن صاحب الزمان عليه السلام، ممّا يعني أنّه من إنشائه عليه السلام على غرار دعاء الافتتاح.

وثمّة احتمال يمكن استخلاصه من الخبر المذكور، وهو أن يكون دعاء الندبة من إنشاء البزوفري نفسه، أنشأه ليدعى به لصاحب الزمان؛ لغرض التعجيل في أمر فرجه وظهوره، وبناء على ذلك، يتضح أن سند الدعاء يرجع إلى ما ذكر في بحار الأنوار.

وأمّا ما جاء في زاد المعاد من أنّه نُقل بسند معتبر عن الإمام الصادق عليه السلام ليُدعى به في الأعياد الأربعة: الجمعة، وعيدي الفطر والأضحى، وعيد الغدير، فهو على ما يبدو من قصور المؤلف في العودة إلى المصادر، واعتماده في ذلك على أمر خارج نطاق المصادر المعتبرة، وقد أخطأ في ذلك، إذ لو صحّ ما رواه عن الصادق عليه السلام لكان من الأجدر أن يذكره صاحب البحار الذي يعنى كتابه ويتخصّص بالروايات المسندة.

وحول قول الدكتور شريعتي: «وقد لاقى هذا الدعاء رواجاً واسعاً في السنوات الأخيرة، حيث شكّلت مجاميع وهيئات مخصّصة لإقامته»، فإنّ الاهتمام بقراءة دعاء الندبة في حقبة معينة مثله في ذلك مثل سائر الأمور الأخرى التي قد تلاقي رواجاً تبعاً لطروء ظرف زماني معيّن، كالاهتمام بإعمار المساجد، أو قيام معظم الناس بزيارة الإمام الرضا عليه السلام، وتعاظم عدد الحجّاج وما إلى ذلك، فإن مثل هذه الأمور قد اتسعت دائرتها بشكل كبير وملحوظ في السنوات الأخيرة. وكم هو عظيم أن تزداد الأعمال الخيرة والحسنة، ومن هذا المنطلق ربّما جاء دعاء الناس بالندبة؛ أملاً منهم بالتعجيل في أمر الفرج، فقد قال الله سبحانه: ﴿أدعوني أستجب لكم﴾.

* * *

الهوامش

١ ـ ابن طاووس، إقبال الأعمال ١: ٥١٠.

٢ ـ الطوسي، الغيبة: ١٦٣، مؤسسة المعارف الإسلامية.

٣ ـ الحموي، معجم البلدان ٢: ٥١، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤ ـ المفيد، الإرشاد ٢: ٣٥٠.

٥ ـ النعماني، الغيبة: ١٨٢، مكتبة صدوق، طهران.

٦ ـ المصدر نفسه: ٣١٥.

٧ ـ الحموي، معجم البلدان٤: ٤٥، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨ ـ النعماني، الغيبة ١٦٢.

٩ ـ الطوسي، الغيبة: ٤٦٧.

١٠ ـ المجلسي، بحار الأنوار٩٩: ١٠٤.

١١ ـ المصدر نفسه: ١١٠.

الوحي القرآني، نقد نظريات النزول الدفعي

الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي(*)

ترجمة: قاسم الكعبي

تمهيد

قال أحد الرواة السنّة: «قلت للصادق جعفر بن محمد: أخبرني عن قول الله: شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن، كيف أنزل القرآن في شهر رمضان، وإنما أنزل القرآن في مدّة عشرين سنة؟ فقال: أنزل القرآن جملةً واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور ثم أنزل من البيت المعمور في مدّة عشرين سنة»[1].

لقي هذا الحديث غير المعتبر ترحيباً واسعاً وقبولاً حسناً من جانب عدد كبير من علماء السنّة وبعض علماء الشيعة، واعتقدوا ـ طبقاً لهذه الروايات ـ أن للقرآن نزولين: أحدهما دفعيّ في شهر رمضان لم ينزل على الأرض، أو يوحى إلى النبي ﷺ، بل نزل في السماء على البيت المعمور، والنزول الآخر نزولٌ تدريجي في الأرض، على قلب رسول الله ﷺ في شهر رجب أو ربيع الأول. وقد كان مدوّناً من قبل رسول الله ﷺ[2]؛ من هنا دخل الثقافةَ الاسلامية مفهومٌ مبهم غير واضح المعالم، هو مفهوم «البيت المعمور»، وبعبارة أدق دخل ثقافة المسلمين، ولحدّ الآن لا نتصوّر هل للبيت المعمور الذي ذهب إليه رواة السنّة ـ سيأتي شرحه فيما بعد ـ واقع خارجي، أم أنه من

(*) من العلماء المهتمّين بعلوم القرآن والحديث، صاحب كتاب «الشهيد الخالد» الذي أثار ضجةً كبيرة قبل انتصار الثورة، وذهب فيه إلى عدم علم الأئمة عليهم السلام، ومنهم الإمام الحسين عليه السلام، بشهادتهم قبل تحققها، أصدر مؤخراً كتاباً نقد فيه بعض روايات مجمع البيان...

صنع خيال بعض الصحابة والتابعين؟ حيث طبقوه ـ فيما بعد ـ على مفهوم «البيت المعمور» الوارد في سورة الطور. وسوف نتناول معنى «البيت المعمور» بصورة مفصلية، ونتكلّم ـ ضمن الإشارة إلى ذلك ـ عن النزول الدفعي والتدريجي للقرآن.

ونشير في بداية البحث بصورة مختصرة للمعنى الصحيح للبيت المعمور الوارد في سورة الطور.

الكعبة هي البيت المعمور

أقسم الله سبحانه وتعالى في سورة «الطور» بعدّة أشياء، منها: القسم بالطور، والكعبة، وقد تكرّر هذا القسم في سورة التين أيضاً، قال تعالى في سورة الطور: **﴿والطور وكتاب مسطور في رقّ منشور والبيت المعمور... إن عذاب ربّك لواقع...﴾** الطور: ١ـ ٧، وفي سورة «التين» قال تعالى: **﴿والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم....﴾** التين: ١ـ ٤.

والقسم بهذه الأشياء ـ جبل الطور ومكّة والكعبة ـ إنما يرجع لقداستها عند الله سبحانه، أما سبب إطلاق اسم «البيت المعمور» على الكعبة، فلأنها تعمُر بزوارها، قال تعالى: **﴿إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر...﴾** براءة: ١٨، كما سمّيت مكة بـ«البلد الأمين»؛ لأنها محلّ الأمن، قال تعالى: **﴿من دخله كان آمناً﴾** آل عمران: ٩٧.

وهناك تسمية أخرى للكعبة في القرآن وهي: «البيت الحرام»؛ ذلك أن لها حرمةً خاصة عند الله، قال تعالى: **﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس﴾** المائدة: ٩٧.

وسمّيت أيضاً بـ «البيت العتيق»، كما ورد ذلك في بعض الآيات: **﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾** الحج: ٢٩، وهذه الأسماء جميعها، أي: «البيت المعمور»، «البيت الحرام»، و«البيت العتيق» تدلّ على معنى واحد وهو الكعبة. ولو تأمّلنا الآيات المذكورة وتناسب معانيها لاتضح أن المراد من «البيت المعمور» في سورة الطور الكعبة عينها؛ لكن الصحابة والتابعين لم يقنعوا بهذا المعنى، وحاولوا أن يجدوا «للبيت المعمور» معنى آخر أكثر قداسةً من الكعبة نفسها؛ فصوّبوا أنظارهم تلقاء السماء

بدلاً من الأرض، باحثين عن هذا المعنى في العالم العُلوي، مستفيدين من قوّة الخيال، فذكروا أشياء عجيبة غريبة، وفيما يلي سرد لما ذكروه:

معنى البيت المعمور عند الصحابة والتابعين

أشرنا إلى المقصود من البيت المعمور في سورة الطور وأنه الكعبة نفسها؛ لأنها معمورة بزوارها، كما سمّيت بالبيت الحرام لحرمتها عند الله، وباعتبار قدمها سميت بالبيت العتيق، هذا هو المعنى المستفاد من القرآن؛ لكن الصحابة ـ كما قلنا ـ حلّقوا بعيداً في عالم الخيال، تحت تأثير القصص المثيرة الطريفة، وتمسّكوا بالحكايات غير الواقعية، فأظهروا تفنناً عجيباً في تفسير البيت المعمور، ونذكر هنا عدّة نماذج من هذه الأقوال:

١ ـ قال قتادة[٣]: «وذكر لنا أن رسول الله ﷺ قال يوماً لأصحابه: هل تدرون ما البيت المعمور؟ قالوا: الله ورسوله أعلم قال: فإنه مسجدٌ في السماء بحيال الكعبة، لو خرّ خرّ عليها، يصلي كلّ يوم فيه سبعون ألف ملك، إذا خرجوا منه لم يعودوا آخر ما عليهم»[٤].

٢ ـ ونسبت عائشة إلى رسول الله ﷺ أيضاً أنه قال: «إنّ هذه الكعبة بحيال البيت المعمور في السماء، يدخل ذلك المعمور سبعون ألف ملك، لا يعودون إليه إلى يوم القيامة، لو وقع حجر لوقع على ظهر الكعبة»[٥].

ولم يوضح قتادة ولا عائشة معنى: «الكعبة بحيال البيت المعمور»، سيما مع الأخذ بعين الاعتبار الحركة الدائمة للأرض، ومن الطبيعي أن لا يكون لعائشة ولا قتادة علم بحركة الأرض.

كما لم يوضحا أيضاً هل أن مقصودهم من: «لو وقع حجر لوقع على ظهر الكعبة» أن البيت المعمور مبنيّ من الحجر والإسمنت ومواد البناء الأخرى، كما هو الحال في الكعبة؟!

٣ ـ قال الضحاك بن مزاحم، المفسّر المعروف: «البيت المعمور أنزل من الجنة فكان يعمر بمكّة فلما كان الغرق رفعه الله، فهو في السماء السادسة، يدخله كلّ

يوم سبعون ألف ملك من قبيلة إبليس، ثم لا يرجع إليه أحد يوماً واحداً أبداً...»[٦].

٤ ـ ونظير هذا القول ما ورد عن ربيع بن أنس[٧] قال: «إن البيت المعمور كان في الأرض موضع الكعبة في زمان آدم عليه السلام، فلما كان زمان نوح أمرهم أن يحجّوا فأبوا عليه وعصوه، فلما طغى الماء رُفِعَ، فجعل في السماء الدنيا، فيعمره كل يوم سبعون ألف ملك، ثم لا يرجعون إليه حتى ينفخ في الصّور، قال: فبوّأ الله لإبراهيم مكان البيت حيث كان، قال تعالى: ﴿**وإذ بوّأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئاً..**﴾»[٨].

ولم يوضح الضحاك بن مزاحم ما هو المقصود بنزول البيت المعمور؟ وهل المراد من الجنة هنا الجنة الموعودة أو جنةٌ أخرى؟ وهل كان بناء البيت المعمور من هذه المواد الأرضية كالحجر والإسمنت أو من مواد أخرى؟ ولم يبيّن الضحاك أيضاً لماذا يسمح لقبيلة إبليس بالدخول إلى البيت المعمور دون غيرهم؟ ثم إن قول الضحاك لا يتطابق مع رواية أنس في مكان البيت المعمور، حيث ذهب الأول إلى أن مكانه السماء السادسة، فيما ذهب الثاني إلى أن السماء الأولى هي مكان البيت.

٥ ـ نسب أبو هريرة إلى رسول الله أنه قال: «في السماء السابعة بيت يقال له: المعمور، بحيال الكعبة، وفي السماء الرابعة نهر يقال له: الحيوان، يدخله جبرائيل كل يوم فينغمس فيه انغماسة، ثم يخرج فينتفض انتفاضة يخرّ عنه سبعون ألف قطرة، يخلق الله من كل قطرة ملكاً، يؤمرون أن يأتوا البيت المعمور فيصلّون فيه، فيفعلون ثم يخرجون فلا يعودون إليه أبداً، ويولى عليهم أحدهم يؤمر أن يقف بهم من السماء موقفاً يسبّحون الله فيه إلى أن تقوم الساعة»[٩].

ولم يبيّن أبو هريرة في هذه الرواية هل أن جبرائيل موجود جسماني ينغمس في الماء نافضاً جناحيه؟ وهل أن نهر «الحيوان» يشبه الماء الموجود في الأرض؟ وهو الذي يتكوّن من الهيدروجين والأوكسجين، أو هو من نوع آخر؟

٦ ـ نسب أنس بن مالك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال في سفر المعراج: «... ثم عرج بنا إلى السماء السابعة.... ففتح لنا، فإذا أنا بإبراهيم مسنداً ظهره إلى البيت المعمور..»[١٠].

ولم يبيّن أنس بن مالك[١١] هنا هل أن البيت المعمور مصنوعٌ من مواد أرضية حتى يتكئ عليه إبراهيم عليه السلام؟ وكيف يتكّئ إبراهيم عليه السلام على حائط البيت المعمور المادي وهو في عالم البرزخ، ولم تكن روحه في جسده؟!

٧ ـ ونُسب إلى الإمام علي عليه السلام أنه سئل عن البيت المعمور، قال: «ذلك الضرّاح[١٢] بيت فوق سبع سماوات تحت العرش، يدخله كلّ يوم سبعون ألف ملك، ثم لا يعودون إليه إلى يوم القيامة..»[١٣].

وتنقسم الأخبار في مكان البيت المعمور ـ إجمالاً ـ إلى ستة: ١ ـ السماء الأولى. ٢ ـ السماء الثالثة. ٣ ـ السماء الرابعة. ٤ ـ السماء السادسة. ٥ ـ السماء السابعة. ٦ ـ فوق السماء السابعة وتحت العرش[١٤]. وما ذكر هنا بعض الأقوال الطريفة للصحابة والتابعين في معنى البيت المعمور.

تحليل واستنتاج

يمكن ـ بجمع ما ورد من أقوال الصحابة والتابعين في هذه المسألة ـ الخروج بالتصوّرات التالية:

١ ـ البيت المعمور مسجد نزل من الجنة إلى الأرض.

٢ ـ عند نزول البيت من الجنة نصب في مكان الكعبة من أجل العبادة.

٣ ـ دعا نوح عليه السلام الناس لزيارة البيت المعمور فامتنعوا، فرفع إلى السماء ليكون محلّ عبادة الملائكة.

٤ ـ في كلّ يوم يصلي في البيت المعمور سبعون ألف ملك، ثم لا يرجعون إليه إلى يوم القيامة.

٥ ـ الملائكة التي تصلي في البيت المعمور من قبيلة إبليس.

٦ ـ خلق الله الملائكة ـ ٧٠ ألف ملك ـ من قطرات الماء المنفصلة من أجنحة جبرائيل.

٧ ـ يُخلق في كل يوم جديد سبعون ألف ملك؛ للصلاة في البيت المعمور.

٨ ـ يصلي الملائكة في البيت المعمور مرةً واحدة فقط، ثم يقفون في مكانٍ ما

من السماء تحت ولاية أحدهم، يسبّحون الله إلى يوم القيامة.

٩ـ يتكئ إبراهيم عليه السلام في السماء السابعة على حائط البيت المعمور.

١٠ـ يحاذي البيت المعمور ـ وهو في السماء ـ الكعبة الشريفة، وهو محلّ احترام الملائكة، كما الكعبة محلّ احترام الناس.

١١ ـ مكان البيت المعمور في السماء الأولى، أو الثالثة، أو الرابعة، أو السادسة، أو السابعة، أو فوق السماء تحت العرش.

أفضلية البيت المعمور على الكعبة:

استدلّ القائلون بأن البيت المعمور في السماء على أفضليّته على الكعبة بثلاثة أدلّة:

الدليل الأول: أنّ محله في السماء، وهي أفضل من الأرض.

الدليل الثاني: أن عمّاره والمصلّين فيه من الملائكة وزوّار الكعبة من البشر، ومن المعلوم أن الملائكة موجودات علوية معصومة لم تلوّث بالمعاصي كالإنسان.

الدليل الثالث: إن عدد زوّار البيت المعمور والمصلّين فيه أكبر بكثير من زوّار الكعبة؛ إذ في كلّ يوم يصلي سبعون ألف ملك فيه، لا تصل النوبة إليهم مرةً أخرى إلى يوم القيامة، وعند ضرب هذا العدد بالأيام القمرية للسنة وهي ٣٥٥ يوماً، يصبح حاصل الضرب أربعة وعشرون مليون وثمانمائة وخمسون ألفاً، وهذا العدد الكبير إنما هو لسنة واحدة فقط، ونحن نعلم أن معنى عمارة الكعبة والبيت المعمور أن يكون للمصلّين والزوار حركة متواصلة في الذهاب والإياب، وكلّما زاد عدد الزوّار ارتفعت درجة العمارة، ولا يخفى أن زوّار الكعبة أقلّ بكثير من زوار البيت المعمور، كما ورد في الروايات.

ولهذه الأسباب مجتمعةً كان البيت المعمور أفضل من الكعبة؛ ولذلك لا بد من تفسيره وهو الذي أقسم به الله سبحانه وتعالى بالبيت المعمور السماوي، محلّ عبادة الملائكة، لا الكعبة الأرضية، مكان عبادة البشر الملوّثين بأنواع الذنوب والمعاصي.

مقولة مثيرة!

ذكر أبو هريرة(١٥) قصّةً طريفة حول عدد الملائكة الذين يصلّون في البيت المعمور كلّ يوم، وأن هذا العدد لا يكون أقلّ من سبعين ألف ملك، والقصة هي انغماس جبرائيل عليه السلام في نهر الحيوان في السماء الرابعة، ثم خروجه منه ونفض أجنحته، فتخرج منها سبعون قطرة لا أكثر ولا أقل من ذلك، ثم يُخلق من كلّ قطرة ملك، ويصلّي هؤلاء الملائكة في البيت المعمور لمرّة واحدة فقط، ثم يخرجون ولا يرجعون إليه مرةً أخرى، وهكذا يكرّر جبرائيل هذه العملية اليومية إلى قيام الساعة.

وبذلك لا يُحتمل نقصان عدد الملائكة المصلّين في البيت المعمور كلّ يوم، ولا يوجد ما يثير القلق حول هذه المسألة.

أقوال طريفة

اتضح مما سبق كيف ذهب الصحابة والتابعون مذاهب غريبة في تفسير البيت المعمور، فأدلى كل واحد بدلوه، وقال طبقاً لرأيه واجتهاده، وبعباره أدق: طبقاً للأهواء النفسية، كالمسائل التي وردت في انغماس جبرائيل والعرش وما دون العرش، ونزول البيت المعمور من الجنة إلى الأرض، ثم صعوده إلى السماء، واتكاء إبراهيم الخليل على حائط البيت المعمور في السماء السابعة، وكلام من هذا القبيل، كلّه مخترع، والعجيب عدم وجود نقد له من أحد.

فعندما يكون أبو هريرة وأتباعه في الفكر محلّ احترام المجتمع وتحت حماية بني أمية، وتسود أقوالهم في المجتمع الإسلامي.. فمن الطبيعي أن يتقبّل الآخرون مثل هذه الآراء، أو يقبلونها مضطرّين.

وهكذا انتقلت هذه الآراء والأقوال من عصر الصحابة إلى عصر التابعين آراءً صحيحة، لتصل ـ عبر ذلك ـ إلى الأجيال الأخرى، وهكذا انتشرت بصورة تدريجية في مجال التفسير سواء كان ذلك عن طريق النقل الشفوي، أو عن طريق النقل من الكتب، ثم عمّت الوسط العلمي في المجتمعات الإسلامية، بحيث ظنّوها الآراء الصحيحة دون غيرها.

وبهذا هيمنت هذه الآراء إلى درجة لم يمتلك ابن جرير الطبري ـ المفسِّر المعروف في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ـ الجرأة على نقد أقوال الصحابة والتابعين في مسألة البيت المعمور، مع كونه من أصحاب الرأي في هذه المسائل، مكتفياً بما وصله عنهم في هذا المضمار، وإذا ما تردّد في صحّة بعض هذه الآراء يكتفي بنقلها، حتى لا يتهم بالطعن بحديث رسول الله ﷺ فيما إذا تجرأ وردّ حديث أبي هريرة المنسوب إلى النبي ﷺ، وتحمّل عواقب هذه المسألة ليس بالأمر الهيّن.

نُقل عن بعض المحدّثين أنه نسب إلى رسول الله ﷺ حديث: «احتجّ آدم وموسى» في حضور هارون الرشيد وعنده رجل من وجوه قريش، فقال القرشي: فأين لقيه؟ فغضب الرشيد، وقال: النطع والسيف، زنديق يطعن في حديث النبي ﷺ، قال الراوي: فما زلت أسكّنه، وأقول: يا أمير المؤمنين كانت منه بادرة، حتى سكن(١٦).

من هنا، نلاحظ مقدار سيطرة أفكار أبي هريرة وأقرانه في المجتمع الإسلامي عن طريق الأحاديث المنسوبة إلى رسول الله ﷺ، إلى درجة لم تمنع هارون الرشيد من إصدار أمرٍ بقتل أحد كبار الشخصيات الاجتماعية الكبيرة بسبب سؤاله المنطقي: أين التقى موسى بآدم؟

انتقال نظرية سماوية البيت المعمور إلى المحيط الشيعي

كانت أفكار أبي هريرة حاكمةً على المجتمع الإسلامي إلى حدّ كبير على شكل أحاديث منسوبة إلى الرسول ﷺ، إلى درجة أن مفسّراً كبيراً مثل الطبرسي عندما أراد تفسير سورة «الطور» لم يستطع التخلّص من تأثير هذه الأفكار عند مراجعته كتب أهل السنّة؛ ولذلك وقع تحت تأثير روايات الصحابة والتابعين في معنى «البيت المعمور»؛ فقد فسّره بالبيت السماوي الذي ذكره الصحابة والتابعون، بل ذهب أكثر من ذلك عندما نقل حديث أبي هريرة في انغماس جبرائيل في نهر الحيوان كلّ يوم(١٧)، دون أن يوجّه إليه نقداً أو تعليقاً، الأمر الذي يثير الدهشة والأسف معاً، ولو أخذنا بنظر الاعتبار مدى هيمنة تلك الأفكار على المحيط التفسيري في تلك الفترة

لزال عنا مثل هذا الاستغراب.

نقد نظرية سماوية البيت المعمور

جميع ما ذكرناه من روايات في تفسير «البيت المعمور» من مصادر أهل السنّة غير معتبر، لا يمكن الاعتقاد بمضمونه، وإن نُسب بعضه إلى رسول الله، أو الإمام علي عليه السلام أيضاً، وحيث لا سند صحيح له فلا يكون حجّةً، والاحتياط يقتضي عدّه من الروايات المشكوكة، وطبقاً لذلك من غير الصحيح اعتقاد المسلم بسماوية البيت المعمور الوارد في سورة الطور، وأنه يصلّي فيه سبعون ألف ملك يومياً، من اليوم الأول لخلقه، وأن هؤلاء الملائكة من قبيلة إبليس، وهي مخلوقة من قطرات أجنحة جبرائيل، فجميع ذلك من صنع خيال بعض الصحابة والتابعين الذين لا يراعون جانب الاحتياط في مثل هذه المسائل.

علاقة البيت المعمور بنزول القرآن

تبلورت هذه التصورات السائدة حول البيت المعمور عن طريق الروايات المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وآله؛ وبغية حلّ إشكالية نزول القرآن، فالإشكالية التي واجهت هؤلاء أن القرآن يصرح: ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن**﴾ البقرة: ١٨٥، و﴿ **إنا أنزلناه في ليلة مباركة**﴾ الدخان: ٣، و﴿**إنا أنزلناه في ليلة القدر**﴾ القدر: ١، وهذا يعني أن القرآن إنما أنزل في شهر رمضان، وفي ليلة مباركةٍ هي ليلة القدر.

هذا ونعلم ـ من جهة أخرى ـ أن القرآن إنما نزل تدريجياً في فترة ثلاث وعشرين سنة طيلة حياة النبي صلى الله عليه وآله، طبقاً لحاجات ذلك الوقت.

ولحلّ هذا المعضل قالوا: نزل القرآن جملةً واحدة كاملاً في السماء على البيت المعمور، ثم بعد ذلك نزل بالتدريج على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله طبقاً لاحتياجات العصر، روى ابن عباس أنه قال في هذا المجال: «... إن ليلة القدر هي الليلة المباركة وهي في رمضان، نزل القرآن جملة واحدة من الزُبُر إلى البيت المعمور وهو مواقع النجوم في السماء الدنيا، حيث رفع القرآن، ثم نزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد ذلك في الأمر والنهي

وفي الحروب رسلاً رسلاً»(١٨).

إن القائلين بفكرة وجود البيت المعمور كما رسمها أبو هريرة إنما أقدموا على ذلك لحلّ هذا المعضل المشار إليه، وتتمثل آليّة الحل باقتراح نزولين للقرآن: أحدهما دفعي، والآخر تدريجي.

ولا يمكن الجزم بنسبة هذا الرأي لابن عباس؛ ذلك أنه شخصية ذكية، عالمة بالكثير من دقائق القرآن وأسراره، فقد لازم أمير المؤمنين عليه السلام وتلمّذ عليه مقرّراً كثيراً من المسائل، ومن البعيد أن تكون هذه الفكرة الخيالية من إبداعه، نعم، يحتمل أن تكون قد نسبت إليه ـ وهو جدّ الخلفاء العباسيين ـ في العصر العباسي.

ثمّة علامات استفهام كثيرة تدور حول هذه الفكرة، وعلى أصحابها الإجابة عنها، منها:

١ ـ أين تكمن ضرورة وجود نزولين للقرآن: أحدهما دفعي في السماء والآخر تدريجيّ على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله، فيما نرى كفاية النزول التدريجي؟!

٢ ـ هل ثمة من يتلقى هذا الوحي القرآني في البيت المعمور؟ وإذا ما كان موجوداً فهل هو من جنس البشر أو من الملائكة؟ وإذا كان إنساناً فمن هو؟ وإذا كان من الملائكة فما اسمه؟

٣ ـ إذا لم يكن هناك من يتلقى الوحي الإلهي، فهل نزل هذا الوحي إلى البيت المعمور نفسه وهو مسجدٌ في السماء، كما ورد في الروايات؟ وبعبارة أخرى: هل أن البيت المعمور نفسه هو من تلقّى هذا الوحي؟

٤ ـ إذا كان الأمر كذلك، فهل للبيت المعمور شعور وإدراك واستعداد لاستلام الوحي وتلقيه؟

٥ ـ هل إن البيت المعمور قد تلقى الوحي من الله مباشرة أو من جبرائيل؟

٦ ـ هل كان القرآن النازل على البيت المعمور مكتوباً ومدوّناً؟

٧ ـ هل بقي هذا القرآن في البيت المعمور بعد أن نزل بالتدريج ـ حسب قولهم ـ منه على رسول الله صلى الله عليه وآله؟

٨ ـ إذا كان باقياً فما ضرورة بقائه؟ فإن وظيفة القرآن النازل إلى الأرض

تكمن في هداية البشر؛ لضمان فوزهم بالدارين، فإذا كان الأمر كذلك فمن هم هؤلاء المخاطبون بالقرآن النازل في البيت المعمور؟

٩ ـ إذا لم يكن ثمّة مخاطبون بالقرآن في البيت المعمور، فهل يعني ذلك بقاؤه عاطلاً عديم الأثر إلى يوم القيامة؟! وهل يبقى في سجنه هذا إلى يوم الدين؟

أعتقد أن الذين ذهبوا إلى هذا الرأي لو واجهوا مثل هذه الإشكاليات لم يطرحوا مسألة نزول القرآن على البيت المعمور، هذه المسألة التي رسمها وخطط لها أبو هريرة، ثم ما لبثت أن دخلت بعد ذلك تاريخ القرآن، نعم دخلت هذه المسألة تاريخ القرآن المهجور والإسلام المظلوم، وقد تابع الآخرون أبا هريرة في هذا الأمر.

هيمنة نظرية سماوية البيت المعمور على الموروث التفسيري

ما ذكرناه من نصوص في مصادر أهل السنّة في موضوع بحثنا بات القول السائد في الوسط العلمي والتفسيري عندهم؛ لأن آراء أصحاب أبي هريرة كانت محلّ تأييد ودعم السلطة آنذاك؛ ولذلك روّجوا لهذه الفكرة، دون أن يتجرّأ أحد على رفضها أو معارضتها، ثم انتقلت هذه الفكرة من جيل إلى آخر، يتلقفها المفسّرون فكرةً مُجمع عليها غير قابلة للشك والمناقشة، قال القرطبي ـ من مفسّري السنّة الكبار في القرن السابع الهجري ـ : «لا خلاف في أن القرآن أنزل من اللوح المحفوظ ليلة القدر جملةً واحدة، فوضع في بيت العزة في سماء الدنيا، ثم كان جبرائيل صلّى الله عليه وسلم ينزل به نجماً نجماً في الأوامر والنواهي والأسباب، وذلك في عشرين سنة»[(١٩)]، فعندما يقول القرطبي: «لا خلاف في...» فهذا يعني سيادة هذه الفكرة ـ أي أن للقرآن نزولين: أحدهما دفعي والآخر تدريجي ـ في القرن السابع الهجري، ذاك القرن الذي كان يعيش فيه القرطبي نفسه، وقد انتقلت من الصحابة والتابعين إلى الأجيال الأخرى.

ومن الواضح انطلاقة هذه الفكرة منذ زمان تأليف كتب التفاسير والحديث في القرن الثاني الهجري في المحيط الإسلامي، وأخذها من أقوال الصحابة والتابعين، ويمكن أن يقال: إن هذه الفكرة أصبحت أكثر رواجاً منذ أواسط القرن الثاني

الهجري بصورةٍ تدريجية، حتى غدت السائدة، لا يمكن القدح بها ولا المناقشة فيها.

نسبة نظرية سماوية البيت المعمور إلى الإمام الصادق عليه السلام

نسب بعض أهل السنة هذه الفكرة إلى الإمام الصادق عليه السلام في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ثم دخلت كتب الحديث، ومنذ تلك اللحظة أخذها محدّثو الشيعة منهم ودوّنوها في كتبهم، بل ذهب بعضهم إلى الاعتقاد بصحّتها.

روى الشيخ الصدوق في كتاب «الأمالي» حديثاً رواته الأصليين من أهل السنّة قال فيه: «حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطّار، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد الإصبهاني، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث قال: قلت للصادق جعفر بن محمد: أخبرني عن قول الله: ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن**﴾، كيف أنزل القرآن في شهر رمضان وإنما أنزل القرآن في مدّة عشرين سنة أوّله وآخره؟ فقال: أنزل القرآن جملةً واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور، ثم أنزل من البيت المعمور في مدّة عشرين سنة»[٢٠].

ورواة هذا الحديث:

١ ـ أحمد بن محمد بن يحيى العطار: وفيه اختلاف بين علماء الرجال في ردّ روايته أو قبولها[٢١].

٢ ـ سعد بن عبد الله الاشعري القمي: مورد قبول علماء الرجال[٢٢].

٣ ـ القاسم بن محمد الإصفهاني: ليس مقبولاً عند الرجاليين، ولا يعتمد على روايته[٢٣].

٤ ـ سليمان بن داود المنقري (٢٣١هـ): من رواة أهل السنّة، قال فيه بعض علماء الرجال من العامة: أ ـ هو من شياطين الإنس. ب ـ يكذب في الحديث. ج ـ يشرب الخمر حتى يسكر. د ـ من أهل الفسق والفجور والانحراف الجنسي. هـ ـ كذّاب يضع الحديث. و ـ يضع الإسناد للروايات الموضوعة[٢٤]، ولهذه الأسباب مجتمعةً وضع علماء الشيعة علامة استفهام حوله.

٥ ـ حفص بن غياث (١٩٤هـ): كان قاضياً لهارون، ومن رواة أهل السنّة، قال

فيه بعض الرجال: أ ـ لايؤخذ بما تفرّد بروايته[٢٥]. ب ـ كثير الغلط[٢٦]. ج ـ ضعيف الحافظة؛ ولا يعتمد على ما يرويه من حافظته. د ـ أحاديثه المروية في بغداد والكوفة ـ من ثلاثة إلى أربعة آلاف حديث ـ كلّها من حافظته[٢٧]. هـ ـ قال أحمد بن حنبل ومحمد بن سعد ـ صاحب الطبقات ـ: حفص بن غياث مدلّس[٢٨]. وقال الزمخشري في المدلّس: «والمدلّس لا يقبل حديثه، وهو الذي لا يذكر في حديثه من سمعه منه ويذكر من هو أعلى ممّن حدّثه، يوهم أنه سمعه منه»[٢٩].

نقد نسبة النظرية للصادق عليه السلام

ومن نقاط ضعف هذا الحديث:

١ ـ الراوي الثالث للحديث لا يُعتمد عليه، وغير مقبول عند علماء الرجال.

٢ ـ الراوي الرابع، أي سليمان بن داود المنقري، متهم بالكذب ووضع الحديث.

٣ ـ الراوي الخامس، أي حفص بن غياث متهم بضعف الذاكرة وأن أحاديثه جميعها مروية عن حافظته، إضافةً إلى كونه مدلّساً، أي يروي الحديث عمّن لم يسمع منه بحيث يوهم أنه سمع منه.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار جملة هذه النقاط في سند الحديث، ثمّة احتمالات ثلاثة فيه، جميعها يؤدي إلى عدم الأخذ به وهي:

١ ـ أن يكون موضوعاً من قبل القاسم بن محمد الإصفهاني؛ لسوء ظنّ علماء الرجال به.

٢ ـ أن يكون سليمان بن داود المنقري هو الذي نسب هذا الحديث للإمام الصادق؛ وذلك عن طريق حفص بن غياث؛ لأنه متهم بالوضع من جانب الرجاليين.

٣ ـ أن يكون حفص بن غياث سمع هذا الحديث من أحد رواة أهل السنّة في طبقة أدنى من طبقة الإمام الصادق عليه السلام، ثم نسبه للإمام عليه السلام تدليساً، فقد ذكرنا سابقاً أن حفصاً كان مدلّساً، والذي يقوّي هذا الاحتمال ما نلاحظه عند مراجعة رجال الشيخ الطوسي[٣٠] من أنه يعدّ من رواة الإمام الباقر عليه السلام، أي أنه يروي عن الإمام الباقر عليه السلام بلا واسطة؛ ولهذا كان من رواته، والحال أن ولادة حفص بن غياث

كانت سنة (١١٧هـ)[٣١] أمّا وفاة الإمام الباقر عليه السلام فكانت عام (١١٤هـ) أو (١١٦هـ)، ومعنى ذلك أن ولادة حفص بن غياث كانت بعد وفاة الإمام الباقر عليه السلام؛ فلا يمكن أن يروي عنه بلا واسطة؛ لكنه سمع هذه الرواية من الطبقة التي جاءت بعد الإمام ونسبه إليه تدليساً.

من هنا، يتبين ضعف هذا الحديث، وعدم إمكان الاعتقاد بمدلوله، ومع ذلك نجد الشيخ الصدوق لم يكتف بنقله في «الأمالي» فحسب، بل كان يعتقد بمدلوله أيضاً.

نظرية الشيخ الصدوق

قال الشيخ الصدوق في الاعتقادات: «اعتقادنا أن القرآن نزل في شهر رمضان في ليلة القدر جملةً واحدة إلى البيت المعمور، ثم نزل من البيت المعمور في مدّة عشرين سنة...»[٣٢].

نلاحظ هنا أن الشيخ الصدوق يعتقد بنفس مضمون الحديث الذي ذكره في كتاب «الأمالي»، وقد ذكر مدّة النزول التدريجي للقرآن أيضاً طبقاً لما ورد في الحديث نفسه، وهي عشرون سنة، وهذا يوافق ما جاء عن بعض أهل السنّة من أن بداية نبوّة الرسول صلى الله عليه وآله كانت في الثالث والأربعين من عمره الشريف[٣٣]، إذ طبقاً لهذا النقل تكون مدّة النبوّة عشرين سنة، وإن كان القول المشهور كونها ثلاثة وعشرين، وكما سبق أن ذكرنا فإن سند هذا الحديث غير معتبر وأن رواته الرئيسيين متهمون بالكذب والتدليس.

وليس معلوماً ماذا يريد الصدوق هنا؟ هل يريد بيان عقيدته الخاصة أم اعتقاد الشيعة الإمامية عموماً؟ إذ لو كان يريد بيان ذلك فسوف يكون هذا الاعتقاد مبتنياً على حديث غير معتبر، وإن كان يريد شرح اعتقاد الشيعة فإن هذه المسألة من المسائل النظرية القابلة للبحث والاجتهاد، فلا يمكن نسبتها إلى جملة الشيعة بوصفها عقيدةً من عقائدهم؛ ولذلك ردّها بعض علمائهم، وانتقدها كالشيخ المفيد.

اعتراض الشيخ المفيد على الصدوق

قال الشيخ المفيد في اعتراضه على الصدوق: «... الذي ذهب إليه أبو جعفر رحمه الله في هذا الباب أصله حديث واحد، لا يوجب علماً ولا عملاً، ونزول القرآن على الأسباب الحادثة حالاً فحالاً يدلّ على خلاف ما تضمّنه الحديث؛ وذلك أنه قد تضمّن حكم ما حدث وذكر ما جرى على وجهه، وذلك لا يكون على الحقيقة إلا لحدوثه عند السبب... وقد جاء الخبر بذكر الظهار وسببه، وأنها لما جادلت النبي ﷺ في حكم الظّهار أنزل الله تعالى: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها...﴾ وهذه قصّة كانت بالمدينة، فكيف يُنزل الله تعالى الوحي بها بمكة قبل الهجرة فيخبر بها أنها كانت ولم تكن؟ ولو تتبّعنا قصص القرآن لجاء مما ذكرنا كثيراً يتسّع به المقال..»(٣٤).

وهنا قد يثار بعض التساؤل، وهو كيف يمكن أن يصدر مثل هذا الأمر من عالم مثل الشيخ الصدوق بأن يجعل حديثاً ضعيفاً غير معتبر أساساً لعقيدةٍ من العقائد دون أن يمارس فيه نقداً أو يسجّل عليه مناقشة؟!

ربما أمكن تبرير ذلك بالقول: قد يحدث في بعض الأحيان عندما يسمع أحد المحدّثين المخلصين المحبّين لأهل البيت عليهم السلام نسبة بعض الأحاديث إليهم أن يغفل ـ وبسبب هذا الحبّ والعشق ـ عن التأمّل فيما سمعه، فلا ينظر إليه نظرةً ناقدة، ولا يناقش في صحته بل يبني اعتقاده على أساسه، ويمكن أن يقال أيضاً: إن الوضّاعين يدركون هذه الحقيقة جيداً، حيث نسبوا الأحاديث المكذوبة إلى النبي والأئمة؛ لكي يتمكّنوا من استغفال هؤلاء المحدثين، فيدفعونهم إلى الاعتقاد بصواب محتوى رواياتهم مستغلين هذا العنصر النفسي الضاغط، ألا وهو حبّ أهل البيت وعشقهم، وقد نجحوا في تحقيق أهدافهم هذه إلى حدّ كبير.

النظرية الصحيحة

ولتوضيح الأمر نضرب مثالاً فنقول: إذا انشغل شخصٌ ما بإحداث قناةٍ للماء، فإنه يقول ـ عند ما يخرج الماء من القناة ـ: «خرج ماء القناة يوم الجمعة»، فهل معنى هذا

الكلام أن ماء القناة قد خرج في هذا اليوم جميعه؟ بالتأكيد لا، بل معنى ذلك أن الماء قد بدأ بالخروج من القناة يوم الجمعة؛ إذ من غير الممكن خروجه ـ وهو الذي يحتاج لسنوات ـ في يوم واحد، وهذا بنفسه قرينة على أن المقصود من هذا الكلام: «خرج ماء القناة يوم الجمعة» أن بداية خروجه كانت في هذا اليوم، وليس هذا من باب المجاز، أو تقدير كلمة مثل كلمة «بعض»؛ لأن ذلك القسم من ماء القناة الذي يخرج يوم الجمعة هو ماء القناة الحقيقي، وإطلاق ماء القناة عليه إطلاق حقيقي، وليس مجازياً، وهذه المسألة تصدق على الأمور التدريجية جميعها.

وهذه هي الحال في نزول القرآن أيضاً، فلا بد من القول: حيث كان النزول التدريجي للقرآن معلوماً في الوسط الإسلامي، فيكون معنى: ﴿**إنا أنزلنا في ليلة القدر**﴾، أن بداية نزوله كان في هذه الليلة، وليس ذلك بالمجاز، ولا من باب تقدير كلمة «بعض»؛ لأن إطلاق لفظ «القرآن» على بعض القرآن إطلاق حقيقي كما هي الحال في إطلاق ماء القناة على بعضه.

مثالٌ آخر: عندما نقول في أوّل يوم من أيام شهر رمضان: دخل رمضان، فهل معنى ذلك دخول رمضان كلّه دفعةً واحدة؟ من المؤكّد أن الجواب سلبي؛ لأن أيام رمضان إنما تقع بصورة تدريجية، فمعنى الجملة المذكورة دخول أول يوم من شهر رمضان، وكذلك ليس معنى ذلك دخول كلّ اليوم دفعةً واحدة، بل معناه دخول جزء من اليوم؛ إذ من غير الممكن دخول اليوم كلّه دفعةً واحدة، إذاً فهذا هو حال نزول القرآن، فعندما تقول الآية: ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن**﴾ البقرة: ١٨٥، أو ﴿**إنّا أنزلناه في ليلة مباركة**﴾، فلأنّ تدريجيّة النزول كانت معلومةً للجميع من خلال جوّ النزول، حتى كان هذا الأمر واضحاً للمخالفين للنبي، حيث اعترضوا على القرآن بنزوله جملةً واحدة؟[٣٥] كان معنى الآيتين المذكورتين نزول أول جزء من القرآن في شهر رمضان وفي ليلة القدر المباركة.

ويتبيّن مما تقدم أنّ بداهة الموضوع وجوّ النزول التدريجي للقرآن الذي كان يلمسه الجميع يشكلان قرينةً قطعية وشاهداً يقينياً على أن المراد من الآية: ﴿**إنا أنزلناه في ليلة القدر**﴾ والآيات المشابهة نزول أوّل قسم من القرآن، أي أنها تشير إلى بداية نزول

القرآن، كما يفهم من جملة: «خرج ماء القناة يوم الجمعة»، أي خروج أول جزء منه.

مقولة الفرق بين النزول والإنزال

يتصوّر بعضهم أن «الإنزال» من باب الإفعال يعني النزول الدفعي، و«التنزيل» من باب التفعيل يعني النزول التدريجي، ولذلك تدلّ آية: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ والآيات المشابهة على نزول القرآن بصورةٍ دفعية، فيما تدلّ آية: ﴿ونزّلنا عليك القرآن تنزيلاً﴾ البقرة: ٢٢، والآيات المشابهة على النزول التدريجي.

وهذا التصوّر غير صحيح؛ لأن الإنزال والتنزيل كلاهما يدلّ على مطلق النزول، والتدريجية والدفعية ليستا جزءاً من المفهوم، بل تفهمان بالسياق والقرائن، فقد استخدم القرآن «الإنزال» بمعنى النزول التدريجي، كما استعمل «التنزيل» بمعنى النزول الدفعي، ونضرب مثلاً للأمرين معاً:

المثال الأول: في الآية ﴿أنزل من السماء ماء﴾ البقرة: ٢٢، وهو من باب الإفعال، استعمل بمعنى النزول التدريجي؛ لأن المطر انما ينزل بصورة تدريجية، وهنا توجد قرينة خارجية، أي إن المطر ينزل دائماً بصورة تدريجية، ولا يوجد فرق بينها وبين ﴿ونزّلنا من السماء ماء مباركاً﴾ ق: ٩، حيث ورد فيها «التنزيل» وهو من باب التفعيل، أي نفهم النزول التدريجي للمطر في هاتين الآيتين بملاحظة القرينة الخارجية.

المثال الثاني: قال تعالى: ﴿وقالوا لولا نزّل عليه القرآن جملةً واحدة﴾ الفرقان: ٣٢، فقد استعمل التنزيل هنا من باب التفعيل بمعنى النزول الدفعي، والقرينة على ذلك كلمة «جملةً واحدة» وهي تدلّ على أن المقصود هو النزول الدفعي؛ لكن الصيغة نفسها «نزل» وهي من باب التفعيل ليس لها مفهوم لا دفعياً ولا تدريجياً.

ولمزيد من التوضيح نلاحظ الآية الكريمة: ﴿وأنزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم﴾ النحل:٤٤، والآية: ﴿وقالوا يا أيها الذي نزّل عليه الذكر﴾ الحجر: ٦، فإن صيغة «أنزلنا» في الآية الأولى من باب الإفعال و«نزّل» في الآية الثانية من باب التفعيل وقد استعملتا بمعنى واحد؛ لأن الآيتين تطرحان معاً مسألة نزول الذكر - أي القرآن - على رسول الله ﷺ؛ فكلمة «إليك» في الآية الأولى و«عليه» في الآية الثانية تدلان على

أن المراد نزول القرآن على النبي ﷺ، ولا يمكن أن يقال: إن المقصود من نزول القرآن في الآية الأولى هو النزول على البيت المعمور.

وكذلك الآية: ﴿وأنزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم﴾، فصيغتي: أنزلنا ونزّلنا، ولا شك في إعطاء كلا الصيغتين معنى واحداً، وهو مطلق النزول، دون دلالةٍ فيهما على الدفعية أو التدريجية، وإذا ما أخذنا بفكرة أن صيغة أنزلنا تعني النزول الدفعي و«نزّل» تعني النزول التدريجي، فسوف تكون ترجمة الآية بهذه الصورة: «وأنزلنا عليك القرآن جملة واحدةً لتبيّن للناس ما نزلّ بالتدريج»، وهذا المعنى غير مستحسن، بل غير صحيح، ولم يذكر القائلون بأن الإنزال يعني النزول الدفعي والتنزيل يعني النزول التدريجي.. لم يذكروا أيّ دليل على رأيهم هذا، والادعاء المجرّد عن الدليل لا يمكن القبول به، بل لا بد من القول: إن الإنزال والتنزيل لا فرق بينهما مطلقاً، لا من الناحية اللغوية ولا المفهومية، كما هو الحال في صيغتي الإكرام والتكريم.

نظرية العلامة الطباطبائي في النزول الدفعي

اقترح الطباطبائي صاحب الميزان حلاً آخر خلاصته: إن معنى الآيات التي تقول: إن القرآن نزل في ليلة مباركة وفي شهر رمضان نزول حقيقة القرآن، في مرحلة اللوح المحفوظ وفي الكتاب المكنون وفي أمّ الكتاب، بعيداً عن الكثرة والتغيير والتدرّج، وذلك على قلب رسول الله ﷺ، وهذه المرحلة التي تسبق مرحلة التفصيل لا يمكن استيعابها في قوالب لفظية وعبارات، القرآن في هذه المرحلة عليّ حكيم عند الله، بعيد عن إدراك العقول، وليس مفصلاً آية آية أو جزء جزء، وهو في صقع العلم الربوبي، وفي هذه المرحلة أيضاً نزل القرآن على قلب رسول الله جملةً واحدة، دون أن يكون الرسول مأذوناً من قبل الله أن يأتي بشيء منه؛ لأن الرسالة والبعثة لم تكن رسميةً بعدُ، فلم ينزل قرآناً في قالب لفظي وعبارات لكي يُتلى على الناس، وبتلاوته عليهم يتم تبليغ الرسالة لهم، بل ما نزل كان حقيقة القرآن لا ألفاظه(٣٦)، وعند بداية البعثة نزل القرآن على قلب رسول الله طيلة ثلاثة وعشرين سنة بالتدريج، حتى نهاية

البعثة، في قوالب لفظية وعبارات لغوية.

وعلى هذا الأساس، يكون للقرآن نزولان على قلب رسول الله ﷺ: أحدهما النزول الدفعي، ويتعلّق بحقيقة القرآن في مرحلة اللوح المحفوظ قبل التفصيل، حيث كان بعيداً عن الكثرة والتدرّج وإدراك العقول، وهذا ما حصل في ليلة القدر. وثانيهما النزول التدريجي في قوالب لفظية، وآيةً آية، وسورة سورة، مفهومةً للبشر، وهو الذي بدأت به البعثة الرسمية للنبي ﷺ في السابع والعشرين من شهر رجب(٣٧).

نقد نظرية الطباطبائي

هذا هو الحلّ الذي اقترحه صاحب الميزان؛ لكنه خاضع للمناقشة من عدة جهات:

١ ـ لم يذكر العلاّمة أيّ دليل من العقل أو القرآن أو الحديث على ما ذهب إليه، بل هو مجرّد رأي استحساني وذوقي لا يُقنع الباحث الحصيف.

٢ ـ إن الآية الكريمة: ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس..**﴾ تقول: إن القرآن نزل في شهر رمضان لهداية البشر، أمّا نظرية صاحب الميزان فقد حملت الآية هنا على نزول حقيقة القرآن العصيّة عن الانصياع لجسوم الألفاظ والكلمات، من هنا لا يمكن أن يكون القرآن بهذا المعنى وسيلةً لهداية الناس، إذاً فلا بد أن نفسّر القرآن في هذه الآية بالمعنى العرفي، أي القوالب اللفظية؛ لكي نفسح له في المجال لكي يكون وسيلة للهداية والإرشاد.

٣ ـ تتعالى حقيقة القرآن في اللوح المحفوظ على الزمان والمكان، فلا يمكن تصوّرها في قالب زماني أو مكاني، كذلك لا يمكن افتراض ألفاظ وعبارات وآيات وسور للقرآن هناك، وإذا كان القرآن في هذه المرحلة غير متشكّل في عبارات وألفاظ ولا قابلٍ للكتابة أو القراءة، ولا يمكن أن يستوعب في زمان ومكان خاصّ؛ فليس من الصحيح أن يقال: إن حقيقة القرآن التي لا يمكن استيعابها في زمان خاص نزلت في شهر رمضان؛ لأن ما نزل في شهر رمضان يمكن ـ بالتأكيد ـ استيعابه في زمان

معين، كما يمكن الاستماع له بالسمع العادي وكتابته وقراءته، فتعيين ظرف زماني لنزول القرآن ـ أي شهر رمضان ـ يمثل شاهداً صارخاً لكون المقصود منه في الآية المذكورة ذاك المتشكّل في قوالب لفظية وفي زمان خاص، لا حقيقة القرآن المنتمي إلى صقع العالم الربوبي والمتعالي عن الزمان والمكان.

علاقة النزول القرآني بالبعثة النبوية

عندما نتطرّق إلى زمان نزول القرآن يتداعى إلى الذهن زمان البعثة، فإذا كان نزول القرآن في شهر رمضان فهل كانت بعثة رسول الله ﷺ مقترنةً بهذا النزول زمانيّاً؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو مبرّر القول المشهور بأن البعثة كانت في السابع والعشرين من شهر رجب؟

في الجواب عن هذا السؤال لا بد من القول بأن المؤرخين عندما يتناولون بعثة رسول الله ﷺ يطرحون ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن المقصود من البعثة بداية الوحي القرآني ونزول أوّل شيء من القرآن على الرسول الأكرم ﷺ.

الاحتمال الثاني: أن المقصود منح مقام النبوة مقترناً بالوحي غير القرآني، قبل نزول القرآن.

الاحتمال الثالث: أن المقصود من البعثة الصدع وإعلان الدعوة بالرسالة.

أ ـ فإذا كان المقصود من البعثة نزول أوّل وحي قرآني على الرسول فلا بد أن تكون البعثة في شهر رمضان وفي ليلة القدر بالتحديد، لأن القرآن يقول: ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن**﴾ البقرة: ١٨٥، وكذلك يقول: ﴿**إنا أنزلناه في ليلة القدر**﴾ القدر: ١، ومن المعلوم أن القرآن إنما نزل على النبي ﷺ.

وقد ذكر الصدوق في «العيون»، عن الفضل بن شاذان أنه نسب إلى الإمام الرضا عليه السلام القول: «شهر رمضان هو الشهر الذي أنزل الله فيه القرآن، كما قال الله: ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن...**﴾ وفيه نُبّئ محمد»[(٣٨)].

وقد نقل هذا المضمون بعض رواة أهل السنّة أيضاً؛ حيث نسبوا إلى الإمام محمد

الباقر عليه السلام حديثاً يقول فيه: «كان ابتداء الوحي إلى رسول الله يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان»[٣٩]، فإذا كان المقصود من «ابتداء الوحي» في هذا الحديث الوحي القرآني فإن هذه الرواية تصدّق هذا الاحتمال، أي أن بعثة الرسول اقرنت بنزول القرآن في شهر رمضان. وكذلك كتب اليعقوبي: وأتاه جبرئيل ليلة السبت وليلة الأحد، ثم ظهر له به بالرسالة يوم الاثنين، وقال بعضهم: يوم الخميس، وقال من رواه عن جعفر بن محمد: يوم الجمعة، لعشرٍ بقين من رمضان، ولذلك جعله عيداً للمسلمين»[٤٠]، فإذا اعتبرنا جملة «يوم الجمعة لعشر بقين من رمضان» صادرةً كلّها عن الإمام الصادق عليه السلام فإن هذا الحديث ينطبق على هذا الاحتمال أيضاً، أي أن بعثة النبي صلى الله عليه وآله كانت اقترنت بنزول القرآن في رمضان، قال ابن كثير أيضاً: المشهور أن بعثة رسول الله في شهر رمضان[٤١].

ب ـ وإذا كان المقصود من البعثة منح مقام النبوّة مقترناً بالوحي غير القرآني كما نقل ابن كثير عن أحمد بن حنبل بسنده عن عامر الشعبي قال: «نزلت عليه النبوّة وهو ابن أربعين سنة... ولم ينزل القرآن فلمّا مضت ثلاث سنين قرن بنبوّته جبرائيل، فنزل على لسانه عشرين سنة: عشراً بمكة، وعشراً بالمدينة»[٤٢].

فإذا كان المقصود من البعثة هنا بدء الوحي غير القرآني، فيمكن أن تكون ـ في هذه الحالة ـ في شهر ربيع الأول، كما جاء في تاريخ اليعقوبي[٤٣]، وهذا ما ذكرهُ المسعودي أيضاً في «التنبيه والاشراف»، حيث قال: «فلما بلغ أربعين سنة بعثه الله إلى كافّة الناس يوم الاثنين لعشر خلون من ربيع الأول، وهو اليوم الثالث والعشرين من شهر آبان»[٤٤]، وكذلك يمكن أن تكون البعثة في اليوم السابع والعشرين من شهر رجب، كما ورد ذلك في التهذيب: «وصدع بالرسالة في اليوم السابع والعشرين من رجب وله صلى الله عليه وآله أربعون سنة»[٤٥].

وهذا ما ورد كذلك عن الفتّال النيشابوري، قال: «فإذا أتت أربعون سنة أمر الله جبرئيل أن يهبط إليه بإظهار الرسالة، وذلك في اليوم السابع والعشرين من شهر الله الأصمّ»[٤٦]. ويمكن أن تكون البعثة في اليوم الخامس والعشرين، كما ذكر ذلك الشيخ الصدوق: «وفي خمسة وعشرين من رجب بعث الله محمد صلى الله عليه وآله...»[٤٧].

ج ـ أمّا إذا كان المقصود من البعثة الإعلان بالدعوة، فيمكن أن يكون ذلك في شهر رمضان، كما يمكن أن يكون في شهر ربيع الأول، وفق ما ذكره اليعقوبي والمسعودي، ويمكن كذلك أن يكون في السابع والعشرين من شهر رجب، كما ذكره الشيخ الطوسي، وكذلك يمكن أن يكون في الخامس والعشرين من شهر رجب، كما قاله الشيخ الصدوق.

وربما يكون قصد الشيخ الطوسي من الجملة السابقة: «وصدع بالرسالة» الاحتمال الثالث، أي إعلان الدعوة والصدع بها، وهذا ما يحتمل أيضاً في كلام الفتّال النيشابوري في قوله: «إظهار الرسالة»، أي إعلان الرسالة لا أصل النبوة.

ويتضح مما أسلفناه أنّ اقتران بداية النبوّة والبعثة بنزول القرآن أمرٌ غير محسوم ولا مؤكّد، وإن كان هو القول المشهور، كما اتضح أيضاً أنّ مسألة بداية البعثة في السابع والعشرين هي الأخرى غير قطعية، فيحتمل أن تكون في شهر رمضان، أو في السابع والعشرين من رجب، كما قال الشيخ الطوسي، وقد تكون في الخامس والعشرين منه، كما ذكره الشيخ الصدوق، وأن تكون في شهر ربيع الأول كما نقلناه عن اليعقوبي والمسعودي.

نقد محاولة الطباطبائي في التوفيق بين النزول والبعثة

بان لنا مما سبق أن المراد من: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾ بداية نزول القرآن في شهر رمضان.

وقد تمسّك صاحب الميزان، لردّ هذا القول، بأن البعثة إنما بدأت بنزول القرآن، وأنها كانت في اليوم السابع والعشرين من شهر رجب، ولذلك لا يمكن القول: إن بداية نزول القرآن كانت في شهر رمضان، بل بداية النزول التدريجي للقرآن كان في السابع والعشرين من شهر رجب.

وقد اتضح مما سبق أن مفهوم البعثة فيه احتمالات ثلاثة: ١ ـ اقتران البعثة بنزول الوحي القرآني. ٢ ـ تحققها بنزول الوحي غير القرآني قبل نزول القرآن. ٣ ـ أنها من بعث، وتعني إظهار النبيّ لرسالته.

وتبيّن مما سبق أيضاً أن زمان بعثة النبي فيه أقوال ثلاثة: أحدهما: في شهر رمضان. والآخر: في شهر ربيع الأول، والثالث: في شهر رجب.

وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن البعثة كانت في السابع والعشرين من رجب(٤٨).

من هنا، يظهر ضعف استدلال صاحب الميزان؛ فقد جعل أمراً غير يقيني أساساً لاستدلاله بوصفه يقينياً، أي كون بعثة الرسول ﷺ في السابع والعشرين من رجب، وحول بداية نزول القرآن يوم البعثة، وهو القول المشهور، وتفسير آية: ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن**﴾ ببدء نزوله في شهر رمضان؛ رفض الطباطبائي القولين؛ لأن البعثة كانت في السابع والعشرين من رجب، وبينه وبين رمضان أكثر من ثلاثين يوماً، فكيف يمكن أن يكون السابع والعشرون من رجب يوم المبعث، ولم ينزل فيه ولا بعده قرآن إلى شهر رمضان، ثم بعد ذلك ينزل القرآن في شهر رمضان؟ فالقول ببدء نزول القرآن في شهر رمضان مردود(٤٩).

ويلاحظ هنا كيف جعل صاحب الميزان أمراً ظنياً عماداً لاستدلاله، فكيف نطلب نتيجةً تطمئن إليها النفس من مقدّمات غير يقينية، لا يمكن القول: إن بداية نزول القرآن كان في السابع والعشرين من رجب؛ استناداً إلى أدلّة ظنية مشكوكة، تذهب إلى أن بداية البعثة كانت في هذا اليوم، والقرآن يقول: ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن**﴾، فالآية دالّة على أن نزول القرآن كان في شهر رمضان، وهي مسألة لا تقبل الشك ولا الترديد، والرواية التي تقول: إن بداية البعثة كانت في السابع والعشرين من رجب رواية مشكوكة، لا يمكن لها الوقوف مقابل آيات القرآن؛ لأن هذا القول لم يرد عن رسول الله ﷺ ولا عن الإمام ولا هو مدلول قرآن؛ بل نقل تاريخي لا يُعلم مصدره، بالإضافة إلى وجود أقوال أخرى في الموضوع تخالف هذا النقل، وهي التي تذهب إلى أن البعثة كانت في شهر ربيع الأول أو في شهر رمضان.

قاعدة حمل المطلق على المقيّد

ثمّة في القرآن الكريم آيات تتحدّث عن النزول بصيغة الإفعال أو التفعيل بصورةٍ مطلقة، مثل: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبروا آياته﴾ ص: ٢٩، و ﴿تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾ الفرقان:١، وهاتين الآيتين ـ وآيات أخرى كثيرة ـ وردت بصورة مطلقة ليس فيها قيد الدفعية أو التدريجية؛ لكن هناك آيات أخرى تحدّثت عن تدريجية نزول القرآن مثل: ﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث﴾ الإسراء:١٠٦، و ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك...﴾ الفرقان: ٣٢، فكما يتضح من هاتين الآيتين أن القرآن نزل بصورة تدريجيّة، وهنا تقتضي قاعدة حمل المطلق على المقيدّ ـ وهي من القواعد الشائعة المعترف بها عند العلماء ـ حملَ الآيات التي ذكرت النزول بصورةٍ مطلقة على الآيات التي تؤكّد تدريجية النزول، أي أن الآيات التي تتحدّث عن النزول التدريجي للقرآن تفسّر الآيات التي تؤكّد النزول المطلق، والنتيجة أن الآيات المطلقة تريد أن تقول: إن القرآن نزل بصورةٍ تدريجيّة.

ثم إنه لا توجد آية في القرآن تشير إلى النزول الدفعي، أي تقول: نزل القرآن دفعةً واحدة على البيت المعمور أو على قلب رسول الله ﷺ في شهر رمضان، نعم، هناك حديث غير معتبر يشير إلى هذه المسألة، وقد سبق أن بيّنا أنّ هذا الحديث غير حجّة؛ فلا يمكن الاعتماد عليه.

نقد نظرية النزول القرآني الدفعي

لو فرضنا أن القرآن كان نزل دفعةً على قلب رسول الله ﷺ، أو على البيت المعمور، فلا بد أن يكون لحن الآية التي وردت في جواب الكفار الذين قالوا: لماذا لم ينزل جملة واحدة؟ هكذا: نعم، القرآن نزل بصورة دفعية، ولكنكم لا تعلمون ذلك، مع أنه لم يرد مثل ذلك في القرآن، بل استعمل بدلاً منه تعبير «كذلك»، أي كذلك أنزلنا القرآن تدريجياً، ومن ثمرات تدريجية النزول رفع الروح المعنوية وتقوية قلب رسول الله ﷺ؛ لأنه يحتاج إلى هذا الأمر باستمرار، وبتجدّد اللطف الإلهي تتحقق هذه المسألة، ومن خلال تجدّد القرآن يتجدّد هذا اللطف الإلهي.

ولهذا، لم يقل الله سبحانه وتعالى في جواب الكفار: نعم، إن القرآن نزل دفعةً واحدة، بل على العكس أكّد تدريجية النزول، من هنا يتضح أن الله يريد أن يقول: نعم، أقبل هذا الاعتراض منكم، فالقرآن لم ينزل بصورةٍ دفعية كما يقول الكفّار، وبهذا الشكل تُنفى دفعية النزول ـ تلويحاً ـ لا على البيت المعمور ولا على قلب رسول الله ﷺ.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما ذُكر يمكن القول: إن القرآن ـ واعتماداً عليه هو نفسه ـ لم ينزل دفعةً، لا على البيت المعمور الذي هو من صنع خيال بعض الصحابة والتابعين، ولا على اللوح المحفوظ، لا آية آية، ولا مكتوباً ومقروءاً على قلب الرسول الأكرم، كما أشار إلى ذلك صاحب الميزان ببيان ذوقي استحساني.

* * *

الهوامش

١ ـ الصدوق، الأمالي، المجلس ١٥، الحديث ٥؛ وأصول الكافي٢: ٦٢٨.

٢ ـ لم يبيّنوا ما هي الفترة الزمنية بين النزولين؟ فهل كانت سنوات عدّة، أم قروناً أم لم يكن هناك فترة زمنية أساساً؟

٣ ـ قتادة بن دعامة المفسّر المعروف، ولد بصيراً، وروى عن أنس بن مالك، وروى عنه الأوزاعي، قيل: إنه روى فيما رواه عمّن لم يسمع منهم، توفي سنة ١١٧هـ في واسط، عن عمرٍ يناهز ٥٦ سنة، انظر: تهذيب التهذيب ٨: ٢٥١ فما بعد.

٤ ـ السيوطي، الدر المنثور ٦: ١١٨.

٥ ـ المصدر نفسه.

٦ ـ المصدر نفسه: ١١٧.

٧ ـ روى ربيع بن أنس عن الحسن البصري، وتوفي سنة ١٣٩ أو ١٤٠هـ، في خلافة المنصور الدوانيقي، انظر: تهذيب التهذيب ٣: ٢٣٨.

٨ ـ تفسير القرطبي ١٧: ٦١.

٩ ـ تفسير ابن كثير ٤: ٢٣٩.

١٠ ـ السيوطي، الدر المنثور ٤: ١٣٦.

١١ ـ أنس بن مالك الأنصاري خادم رسول الله وأحد الصحابة، توفي في البصرة حوالي العام ٩٠هـ عن عمر يناهز المائة سنة تقريباً. قيل: إن له ثمانين ولداً وبنتين من صلبه. روى عن رسول الله، وجمع كثير من الصحابة، وروى عنه الحسن البصري.

١٢ ـ جاء في تفسير الطبري بدلاً من كلمة «ضراح» «ضريح». انظر: تفسير الطبري ٢٧: ١٧.

١٣ ـ الدر المنثور ٦: ١١٧.

١٤ ـ تفسير القرطبي ١٧: ٦٠.

١٥ ـ أبو هريرة الدوسي لم يدرك حياة النبي إلا ثلاث سنوات فقط، ومع ذلك كان أكثر الرواة حديثاً عن رسول الله، روى عنه أكثر من ٨٠٠ من الصحابة والتابعين. وكان والياً لعمر على البحرين في بعض الأوقات، توفي سنة ٥٧ أو ٥٨هـ في سن ٧٨، أنظر: أسد الغابة ٥: ٣١٥، وهناك كتب مستقلة دوّنت في كذب أبي هريرة وعدم اعتبار أحاديثه، منها كتاب «أبو هريرة» لعبد الحسين شرف الدين، حيث كشف النقاب عن الوجه الحقيقي له، جزاه الله خيراً.

١٦ ـ السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٢٨٥.

١٧ ـ مجمع البيان، سورة الطور.

١٨ ـ تفسير الطبري ٢: ١٤٥.

١٩ ـ تفسير القرطبي ٢: ٢٩٧.

٢٠ ـ ورد هذا الحديث أيضاً في الكافي ٢: ٦٢٨.

٢١ ـ رجال المامقاني ١: ٩٥.

٢٢ ـ المصدر نفسه ٢: ١٦.

٢٣ ـ المصدر نفسه: ٢٤.

٢٤ ـ تاريخ بغداد ٩: ٤١ ـ ٤٩.

٢٥ ـ تهذيب التهذيب ٢: ٤١٧.

٢٦ ـ المصدر نفسه: ٤١٦.

٢٧ ـ تاريخ بغداد ٨: ١٩٥.

٢٨ ـ تهذيب التهذيب ٢: ٤١٧؛ وابن سعد في الطبقات ٦: ٣٩٠.

٢٩ ـ الزمخشري، أساس البلاغة: ١٣٤.

٣٠ ـ الطوسي، الرجال: ١١٨.

٣١ ـ تهذيب التهذيب ٢: ٤١٧.

٣٢ ـ اعتقادات الصدوق الملحق بكتاب الباب الحادي عشر: ٩٢، طبعة عبد الرحيم.

٣٣ ـ تاريخ الطبري ٢: ٤٣.

٣٤ ـ شرح عقائد الصدوق مع أوائل المقالات: ٢٣٢.

٣٥ ـ الدهر: ٢٣.

٣٦ ـ لم يوضّح صاحب الميزان هل أن نزول حقيقة القرآن على قلب رسول الله كان قبل البعثة الرسمية وقبل بلوغه أربعين سنةً أو لا؟ وكلامه لا يدلّ هنا على الإثبات أو النفي، رغم أنّه كان من الأجدر به شرح ذلك.

٣٧ ـ الطباطبائي، الميزان ٢: ١٤ ـ ١٦.

٣٨ ـ الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ١١٦.

٣٩ ـ تاريخ ابن كثير ٣: ٦.

٤٠ ـ تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧ ـ ١٨.

٤١ ـ تاريخ ابن كثير ٣: ٦.

٤٢ ـ المصدر نفسه: ٤.

٤٣ ـ تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧.

٤٤ ـ التنبيه والاشراف: ١٩٨.

٤٥ ـ الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٢.

٤٦ ـ النيشابوري، روضة الواعظين: ٥٢.

٤٧ ـ الجوامع الفقهية: ١٧.

٤٨ ـ تقام في إيران في السابع والعشرين من شهر رجب مراسم الاحتفال بهذا اليوم، باعتباره من أيام المبعث، تكريماً لمقام الرسالة، وإحياءً لهذه الذكرى، وهذا لا يعني قطعية هذا اليوم من ناحية تاريخية، كما لا يقلل ما قلناه من قيمة هذه السنّة الحسنة؛ لأن الهدف الأساس من هذه المراسم إحياء الذكرى العالمية التي يجب أن تقام مرة واحدة في يوم معين من أيام السنة، فإذا كان الأمر اعتبارياً فلا إشكال فيه، فكيف إذا كان ذكر مثل هذا اليوم في كتب التاريخ بوصفه من أيام البعثة.

٤٩ ـ الطباطبائي، الميزان ٢: ١٣.

ولاية الفقيه قراءة في النطاق المنهجي

الشيخ محسن كديور(*)

ترجمة: مهدي الأمين

يبدو من الضروري دراسة الأسس والمبادئ التصديقية للولاية والحكومة الولائية، والمقصود بهذه المبادئ هنا الأدلة والبراهين والمستندات، ولعل السؤال الأساسي يتركّز في: ما هي الأدلة والبراهين والمستندات التي ارتكزت عليها نظرية ولاية الفقيه؟

وفي عملية فرز لمجموعات الأدلة، طرح في المقام فرز رباعي، يقوم على تقسيم أدلّة ولاية الفقيه إلى مجموعات أربع:

المجموعة الأولى: الأدلة الروائية، فالروايات والأحاديث المأثورة عن المعصومين عليهم السلام هي الأكثر استناداً في إثبات ولاية الفقيه.

المجموعة الثانية: الأدلّة القرآنية، والتي كان استناد القائلين بولاية الفقيه عليها أقلّ نسبياً.

المجموعة الثالثة: دليل الإجماع وما يتصل به.

المجموعة الرابعة: الأدلّة العقلية على ولاية الفقيه.

والمفترض تركيز المنهج في البحث على أساس التحليل النقدي Critia Analysis، وأن تمارس الدراسة على القراءة القبلية، بمعنى أن تعرض أدلّة القائلين بولاية الفقيه ـ وخصوصاً الإمام الخميني ـ ثم تدرس، ثم تعرض آراء علماء الدين

(*) أستاذ جامعي وكاتب إيراني معروف، متخصّص في الفلسفة، والفكر السياسي، وله كتابات عديدة فيهما منها: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية، و..

وفقهاء المذهب الشيعي في نقد هذه الأدلّة، وأخيراً وعقب الانتهاء من العرض مع نقد كل دليل، يصار إلى تقويمه من جوانب مختلفة على أساس المعايير الاجتهادية، ومن الواضح أن البحث في أدلة ولاية الفقيه بحث تخصصي، المخاطب الأساسي فيه هم المعنيون بالفقه والحقوق والعلوم السياسية.

لقد درست المبادئ التصديقية لولاية الفقيه أكثر بكثير من الدرس الذي مورس على المبادئ التصورية، ويعود السبب في ذلك إلى تناول الفقهاء الموضوع من هذا الجانب بشكل تفصيلي وواسع، فقد تركوا بين أيدينا الكثير من المؤلفات في هذا الشأن، ومع ذلك لم يقم أحد منهم بتفكيك الأركان الأربعة للولاية التعيينية المطلقة للفقيه ـ أي الولاية، التعيين، الإطلاق، والفقاهة ـ خلال عرضهم أدلة ولاية الفقيه، ومن الواضح أنه ليس من ضرورةٍ تفرض أن يثبت كلّ واحد من الأدلة المشادة على ولاية الفقيه الأركان الأربعة كلّها.

الغاية من هذه الدراسة التطرّق للأسس الاستدلالية لولاية الفقيه ومدى الإتقان فيها، ونرى أن التحليل النقدي لبراهين الحكومة الولائية يعدّ خطوةً ضرورية على طريق إصلاح وتشذيب وتنقيح المبادئ المتقنة للجمهورية الإسلامية والحكومة الدينية.

وقد رأيت أن أبدأ هنا بكلامٍ لمؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني: «إن كتب فقهاء الإسلام الكبار مليئة باختلاف الرأي والاستنتاج في شتى المواضيع العسكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والعبادية، وحيث كانت الاختلافات محصورةً ـ سابقاً ـ بالمحيط الدرسي والبحثي وفي بطون الكتب العلمية، بما فيها ما كتب باللغة الفارسية أيضاً، فمن الطبيعي أن لا يطّلع عليها.. أما اليوم ـ ولحسن حظنا وببركة الثورة الإسلامية ـ فقد أصبح كلام الفقهاء والمفكّرين يُعرض في الإذاعة وعلى شاشات التلفزة، كما يكتب في الصحف، ذلك أن هناك حاجة عملية لهذه الأبحاث والموضوعات، كحدود الحرية الفردية والاجتماعية... على سبيل المثال، والأهم من هذا كلّه تعيين دائرة سلطة ولاية الفقيه في الدولة والمجتمع، وهذا كلّه قسم من آلاف المسائل التي يبتلي بها الناس والدولة، والتي بحثها الفقهاء الكبار، واختلفت فيها وجهات نظرهم.

إذا كان هناك بعض المسائل التي لم تكن قد طرحت من قبل، أو لم يكن لها موضوع، فعلى الفقهاء أن يتولّوا اليوم بحثها؛ لذا وجب أن يكون باب الاجتهاد في الدولة الإسلامية مفتوحاً على الدوام، فطبيعة الثورة والنظام تقتضي ـ دائماً ـ عرض الآراء الاجتهادية الفقهية بشكل حرّ في شتى الميادين، ولو كانت مخالفةً بعضها لبعضها الآخر، ولا يحقّ لأحد منع هذا الأمر»(١).

تساؤلات حول نظرية ولاية الفقيه

ثمّة تساؤلات نطاقية منهجية تدور حول نظرية ولاية الفقيه، نعقد هذه الدراسة للإجابة عنها:

١ ـ هل تحتاج ولاية الفقيه إلى دليل، أم أنها من المسائل البديهية؟

٢ ـ هل تعتبر ولاية الفقيه واحدةً من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه الشيعي؟

٣ ـ هل تعدّ هذه النظرية ركناً من أركان مذهب الإمامية؟

٤ ـ هل يمكن تصنيف هذه النظرية أصلاً من الأصول الاعتقادية للشيعة أو على الأقلّ: هل تعدّ من المسائل الاعتقادية عند الشيعة أم أنها فرع من الفروع الفقهية؟

بإطلالة عامة على هذه الأسئلة نلاحظ:

أولاً: إذا لم نكن من القائلين ببداهة ولاية الفقيه يجب الرجوع إلى الأدلة المختصّة.

ثانياً: إذا اعتبرنا ولاية الفقيه مسألة نظرية غير بديهية، سواء كانت من المسائل العقائدية والكلامية أم كانت من الفروع الفقهية، فإن معطيات الأدلّة في هذين المقامين ـ الفقه والكلام ـ سوف تكون مختلفةً تماماً.

ثالثاً: سواء اعتبرنا ولاية الفقيه من الأصول الاعتقادية وأركان المذهب أو من الفروع الاعتقادية، فإن معطيات الأدلّة في كلا الفرضين سوف تكون أيضاً متفاوتة تماماً.

رابعاً: إذا اعتبرنا ولاية الفقيه فرعاً فقهيّاً، فسواء كانت تعدّ من الضروريات

الفقهية أو لا، فإن معطيات الأدلة أيضاً ستغدو مختلفة، بل سوف تتفاوت أيضاً كيفية الحاجة إلى الدليل، ولكي تتوضح لنا معطيات الأدلّة ويتبين لنا أنه هل نحن بحاجة إلى أدلة إثبات في هذا المجال أم أن هذه الأدلة والبراهين قد صيغت للتأييد والتنبيه لا للإثبات، وهل نتوقع من الأدلة أن تفيد اليقين أم أن الظن المعتبر كافٍ في المقام؟ للاطلاع على ذلك لابد لنا من الشروع بالإجابة على الأسئلة التي طرحناها آنفاً.

بداهة نظرية ولاية الفقيه وضرورتها العقلية؟

المعلوم باليقين لا يخرج عن إحدى حالتين: إما بهديهي ضروري، بمعنى عدم حاجته إلى إعمال نظر وفكر، من قبيل الكلّ أكبر من الجزء، أو استحالة اجتماع النقيضين، أو الواحد نصف الاثنين، أو الشمس مضيئة أو... أو نظري بمعنى أن التصديق به يحتاج إلى إعمال نظر وفكر واستدلال، وذلك من قبيل أن الله واحد، والبشر بحاجة إلى أنبياء، وأن هداية البشر بعد النبيّ تحتاج إلى إمام معصوم، وأن يوم القيامة آتٍ، والله عادل، ومجمل القضايا التي تحتاج إلى بحث وبرهان في العلوم العقلية والنقلية.

والقسم الأهم من البديهيات والضروريات هو الأوّليات، وتعني البديهيات الأولية جملة القضايا التي يحكم بها العقل ويصدق دون حاجة إلى شيء خارج عن ذاتها، بمعنى أنه يكفي فيها تصوّر الموضوع والمحمول ـ أو المقدّم والتالي ـ وتصوّر النسبة بينهما ليحكم العقل ويجزم بصدق القضية، فبمجرّد أن يتصوّر العقل أطراف القضية يصدّق بها، أما البديهيات الثانوية فهي وإن كانت لا تحتاج إلى إعمال فكر واستدلال، إلاّ أنها تحتاج إلى واسطة غير فكرية ـ القياس الخفي ـ وذلك من قبيل الحس، والتجربة، والنقل المتواتر، والحدس أو حدّ وسط حاضر في الذهن، والأقسام الخمسة من البديهيات الثانوية هي: المشاهدات، والتجربيات، والمتواترات، والحدسيات، والفطريات وهي القضايا التي تقع قياساتها معها(٢).

والسؤال هنا: هل ولاية الفقيه بديهية لا تحتاج إلى استدلال أم أنها نظرية تفتقر إليه؟ وإذا كانت بديهيّة فهل هي من البديهيات الأولية أو الثانوية؟

يقول الإمام الخميني في كتاب البيع بعد إقامته الدليل العقلي على الحكومة الإسلامية في كلّ زمان: «ما ذكرناه وإن كان من واضحات العقل، فإن لزوم الحكومة لبسط العدالة، والتعليم والتربية، وحفظ النظم ورفع الظلم، وسد الثغور والمنع عن تجاوز الغرباء.. من أوضح أحكام العقول، من غير فرق بين عصرٍ وعصر أو مصرٍ ومصر، ومع ذلك فقد دلّ عليه الدليل الشرعي أيضاً»(٣).

وفي تتمة هذا البحث نفسه يصرح الإمام الخميني: «فولاية الفقيه - بعد تصوّر أطراف القضية - ليست أمراً نظرياً يحتاج إلى برهان، ومع ذلك دلّت عليه بهذا المعنى الوسيع..»(٤).

وفي بداية كتاب ولاية الفقيه يكتب يقول: «ولاية الفقيه من المواضيع التي يوجب تصوّرها التصديق بها، فهي لا تحتاج لأية برهنة، وذلك بمعنى أن كلّ من أدرك العقائد والأحكام الإسلامية - ولو إجمالاً - وبمجرّد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فسيصدق بها فوراً، وسيجدها ضروريةً وبديهية»(٥).

وبناء على ظاهر العبارة الثانية يمكن أن نفهم التالي:

أولاً: ولاية الفقيه أمر بديهي وليس نظرياً.

ثانياً: ولاية الفقيه من البديهيات الأولية التي يكفي فيها مجرّد تصوّر أطراف قضيتها للتصديق بها.

ثالثاً: إن الروايات التي تدلّ على ولاية الفقيه تعدّ إرشاداً لحكم العقل ومبيّنةً لحكم ارتكازي، فهي تنبيه على حكم العقل وليست دليلاً.

ولفهم المراد مما تقدّم لابد من ملاحظة النقاط التالية:

النقطة الأولى: إن القضايا العقلية قضايا عامة وليست شخصية من نوع الكشف والشهود العرفاني، فيجب أن تكون قابلةً للنقل والتعليم.

الثانية: إن العقلاء - من حيث هم عقلاء - لا يعتبرون القضية المذكورة بديهيّةً.

الثالثة: إن الكثير من علماء الإسلام وفقهاء الشيعة لا يصدّقون بهذه القضية أصلاً، فضلاً عن اعتبارها بديهيةً أولية.

الرابعة: ثمّة قضايا أهم بكثير من قضية ولاية الفقيه كالتوحيد والنبوة والمعاد

والعدالة و... قد اتفق علماء المذاهب الإسلامية جميعها على عدم كونها بديهيةً، بل نظرية تحتاج إلى دليل.

وبملاحظة هذه النقاط الأربع يظهر لنا أن مراد الإمام الخميني من كلامه السابق لم يكن بداهة ولاية الفقيه الأوّلية.

وبالعودة إلى النصّ الأول للإمام الخميني ـ سيما إلى قوله: «واضحات العقل» ـ الذي جاء بعد إقامة الدليل العقلي على ضرورة الحكومة الإسلامية، لا يبقى أدنى شك في أن مقصوده من «واضحات العقل» ليس العقل البديهي، بل الأمر النظري غير الخفي وغير الواضح.

ويؤيد ذلك وجود قرينة وشاهد في النص المذكور تدل على أن المراد ليس بداهة ولاية الفقيه العقلية، بل في أحسن الاحوال ضرورتها الشرعية: «... إن كلّ من أدرك العقائد الإسلامية ـ ولو إجمالاً ـ وبمجرّد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فسيصدق بها فوراً، وسيجدها ضروريةً وبديهية».

فهذا التصديق ـ إذاً ـ متوقف على أمرين: الأول: إدراك عقائد الإسلام وأحكامه. والثاني: تصوّر أطراف القضية، وحيث لم يكن الأمر الأول بديهياً بل قسم منه غير عقليّ أساساً ـ والنتيجة تتبع أخسّ المقدمات ـ نستنتج أن ولاية الفقيه ليست من البديهيات العقلية، فضلاً عن كونها من البديهيات الأولية، وسوف نفرد بحثاً مستقلاً حول ضرورة ولاية الفقيه الشرعية.

والنتيجة التي خلصنا إليها في هذا الجزء من البحث أن ولاية الفقيه ليست من البديهيات العقلية أو الضرورية، وقد اتفق علماء الإمامية على أنها أمر نظري غير بديهي.

البداهة الشرعية لنظرية ولاية الفقيه

تنقسم المسائل الدينية ـ الأعم من الفقهية والكلامية والأخلاقية ـ إلى قسمين: ضروري وغير ضروري؛ فالمسائل الضرورية[٦] لها مدخلية في تحقق عنوان الإسلام، بمعنى أنها تصبح ـ بالضرورة ـ جزءاً من الدين، فقبول الدين ملازم لقبولها، وهذه

المسائل غير منفكّة عن التوحيد والنبوة وما شابههما.

وبعبارة أخرى، المراد من ضروريّ الدين الحكم الذي يثبت بثبوت الدين ولا يحتاج إلى دليل يثبت كونه من الدين، فهكذا حكم إما أن يكون بمنزلة جزء مقوّم للدين، أو بمنزلة اللازم الذي لا ينفك عنه(٧).

أولاً: إن إنكار ضرورة من الضروريات أو الجهل بها يقتضي كفر المنكر أو الجاهل، بشرط أن يكون ملتفتاً إلى ضروريتها، وأن إنكاره لها يؤدي إلى إنكار الرسالة(٨)؛ وعلى هذا تكون للتوحيد والنبوة موضوعية استقلالية في تحقّق الدين، أما الضروريات فموضوعيتها استلزامية، أما تحقق الكفر والارتداد فإن الاستقلال والاستلزام لهما نفس الأثر عملياً(٩).

ثانياً: لا تحتاج الأحكام الشرعية الضرورية إلى تقليد، وبعبارة أخرى مجال التقليد هو الأحكام الشرعية غير الضرورية(١٠)، والمكلّف يعمل بعلمه في الأحكام الشرعية الضرورية.

ثالثاً: تعدّ الضروريات من المسائل الدينية المتفق عليها بشكل عام، ففي الغالب لا يوجد خلاف فيها بين أهل الدين.

رابعاً: بغضّ النظر عن التوحيد والنبوة اللذين لهما موضوعية استقلالية في تحقق الدين، والملاك في كون المسألة الدينية ضرورية مرتبط بالنبوة، فإن أصول الدين الأخرى منها ما يعدّ من ضروريات الدين كالمعاد، ومنها ما يعد من ضروريات المذهب، كالإمامة والعدل، ومثال ضروريات الدين في الأحكام الشرعية وجوب الصلاة والصوم والحجّ والزكاة، أمّا مثال ضروريات المذهب فالنكاح المنقطع وبطلان القياس(١١).

خامساً: يظهر من كلمات الفقهاء أن هناك مسائل تعتبر من الضروريات الفقهية، تأتي في مرتبة أدنى من ضروريات الدين أو المذهب، وإنكارها لا يؤدي إلى الخروج عن الدين أو المذهب، بل هي إشارة إلى أن المنكر غير مطّلع.

سادساً: مع أن مبدأ وجود الضروريات محلّ اتفاق، إلاّ أنه ليس من الضروري ان يكون هناك اتفاق على مصاديقها(١٢)، لذا من الممكن ـ على مرّ الزمن ـ أن يضاف

إلى الضروريات ضروريةٌ جديدة، كما ومن الممكن لضرورة في زمان أن تفقد في زمن آخر ضرورتها، وكذلك من الممكن لعالمٍ أن يرى مسألةً ما ضروريةً ولا يراها عالم آخر كذلك، وعلى أيّ حال، فموارد الاختلاف في الضروريات قليلة.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن المراد من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه ليس الضروريات العقلية البديهية، كما أن اصطلاح الضروري لم يرد في آية أو رواية، إنما هو اصطلاح متشرّعي(١٣).

وبعد التعرّف ـ إجمالاً ـ على مفهوم ضروريات الدين والمذهب والفقه ثمّة سؤال يفرض نفسه هنا: هل تعدّ ولاية الفقيه من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه؟

سبق وذكرنا أن ولاية الفقيه ليست ضرورةً عقلية، أي ليست بديهيةً بل تحتاج إلى دليل، أما كلام الإمام الخميني السابق: «... وولاية الفقيه من المواضع التي يوجب تصوّرها التصديق بها فهي لا تحتاج لأية برهنة، وذلك بمعنى أن كل من أدرك العقائد والأحكام الإسلامية ـ ولو إجمالاً ـ وبمجرّد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فسيصدق بها فوراً وسيجدها ضروريةً وبديهية»(١٤) فيمكن أن يفهم منه أن ولاية الفقيه من ضروريات الدين، وذلك لأن التصديق بها يحتاج إلى معرفة إجمالية بعقائد الإسلام وأحكامه، وكذلك قوله: «في رأينا إن الالتزام بولاية الفقيه هو الالتزام بالإسلام وولاية الأئمة والمعصومين عليهم السلام الذي لا يقبل الفصل والانفكاك»(١٥)، فهذا القول يدعو إلى تطبيق الملاك الأهم لضروريات المذهب على ولاية الفقيه، كما أن هناك عبارة للشيخ محمد حسن النجفي في الجواهر يمكن أن يُستظهر منها أن هذا الفقيه الجليل يرى أن ولاية الفقيه ضرورة فقهية، يقول: «فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك (عموم ولاية الفقيه) بل كأنه ماذاق من طعم الفقه شيئاً»(١٦).

إن الجمل والنصوص المذكورة وإن لم تصرّح بأن ولاية الفقيه ضرورة دينية أو مذهبية، إلاّ أن الملاك المنصوص عليه فيها ينطبق على الضروريّ بالمعنى المذكور، وعلى فرض صحّة هذا الاستنتاج فإن كون ولاية الفقيه من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه قول في المسألة، نتعرض له في موضع آخر، ومن الواضح أنه إذا لم تتم أدلّة المسألة العقلية والنقلية فبطريق أولى لا يمكن أن تكون هذه المسألة من ضروريات

الدين أو المذهب، أو على الأقل لا يمكن أن نعتبر منكرها منكراً لضرورة من ضروريات الدين أو المذهب، ذلك أن إنكاره مستنداً إلى دليل وحجة شرعية.

وفي مقابل القائلين بضرورة هذه المسألة نرى أكثر فقهاء الإمامية لا يعتبرون ولاية الفقيه ضرورةً دينية أو مذهبية أو فقهية، إن الاعتقاد بضرورة ولاية الفقيه يلازمه اعتبار جمع كبير من العلماء والفقهاء منكرين لضرورة من ضروريات الدين أو المذهب، وبالتالي خارجين عن الدين أو المذهب، وهذه ملازمة لا يرضى بها إلاّ القليل القليل من الفقهاء، ولعلّ السبب في عدم التصريح بهذا الأمر يرجع إلى ما سوف ينتج عنه من نتائج باطلة، فلا شك أن الفقهاء المنكرين لولاية الفقيه يدركون أيضاً أحكام الإسلام، وقد اطلعوا على نظرية ولاية الفقيه، إلاّ أنهم لم يجدوا تلازماً بينها وبين الإسلام ولذلك لم يعتقدوا بها.

وعلى أيّ حال، فالأمر لا يخرج عن إحدى حالتين: إما أن نتهم الفقهاء المنكرين لولاية الفقيه بعدم فهم الإسلام وعدم العلم بضروريات الدين والمذهب، أو نشكّك بهذا القول، ومن الواضح أن التشكيك بهذا القول أقرب الى العقل، وأقلّ مؤونة من الالتزام بالقول الأول.

إن هذه الحالة ـ أي أن يرى عالمٌ من العلماء مسألةً ما لشدّة وضوحها بديهيةً وضرورية أو اجتماعية، فيما يقيم بقية العلماء الدليل على بطلانها ـ كثيرة الوقوع في علومنا؛ لذا لزم أن تُخضع الكثير من ادعاءات الضرورة والبداهة لمزيد من البحث والتأمل، إن اتهام مجتهد منكر لولاية الفقيه بأنه لم يذق طعم الفقه سيف ذو حدين، وذلك أن هذا الفقيه المنكر قد يكون له نفس هذه النظرة للمخالفين له، إن المقارنة بين كلام صاحب الجواهر المتقدم: (لم يذق طعم الفقه)، وعبارة معاصره الشيخ الأنصاري التي أوردها في الردّ على أدلة ولاية الفقيه: (دونه خرط القتاد)[١٧] والتي ذهبت مثلاً يُضرب في الحوزات العلمية، إنّ هذه المقارنة تختزن في طياتها درساً في احترام الرأي المخالف أو حتى المعارض للفقهاء بأجمعهم، والاجتناب عن عبارات من قبيل: «وكلّ من كان صاحب وجدان وعقل سليم يقبل كلامنا»، التي كثيراً ما نراها ـ مع الأسف ـ في الكتب الفقهية والأصولية، ومن الممكن أن يكون أولئك

الذين لا يفهمون من الأدلّة ما نفهمه نحن قد تذوقوا طعم الفقه كما تذوّقناه، فتعدّد الآراء والاجتهادات من مفاخر الفقه الشيعي.

وفي خضم الاطلاع على الآراء المختلفة لفقهائنا الكبار في مسألة ولاية الفقيه والالتفات إلى التطوّر التاريخي لهذه النظرية، يستوقفنا عمق بعض الجمل التي ذكرها الإمام الخميني في هذا المضمار، فلتراجع[١٨].

فإذا تمعنّا في ذلك ـ مع الأخذ بعين الاعتبار نظريات الفقهاء المختلفة في موضوعة الدولة والسلطة والنظام السياسي ـ يتضح لنا أن ولاية الفقيه لا تعدّ من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه، وإنما هي مسألة تحتاج إلى دليل وبرهان.

ولاية الفقيه، الاعتقادات، وأصول المذهب

هل تعتبر نظرية ولاية الفقيه ركناً من اركان المذهب الإمامي؟

هل تعدّ أصلاً عقائدياً عند الشيعة أو على الأقل من المسائل العقائدية الشيعية أم هي من الفروع الفقهية؟

إلى عشر سنوات[١٩] خلت، كانت ولاية الفقيه من الفروع الفقهية، أما في العقد الأخير فقد برز رأيان مخالفان لما اتفق عليه سابقاً.

الرأي الأول: ويعتبر ولاية الفقيه مسألةً كلامية، بمعنى أنه من الواجب على الله ـ من باب الحكمة واللطف ـ أن يعيّن الفقهاء العدول أولياء على الناس؛ لإدارة شؤون المجتمع الإسلامي.

إن هذا الاتجاه في معالجة الموضوع يجعل النظرية من عوارض فعل الله تعالى، والبحث في عوارض الفعل الإلهي من اختصاص علم الكلام، ومن الواضح أن فعل المكلّف يلازم عوارض فعل الله، وهذا يعني أنه يجب على المكلّف إرساء ولاية الفقيه، ويجب على الناس التولّي والقبول بهذه الولاية، لكن ليس من الضروري أن تكون كلّ مسألة كلامية أصلاً من أصول الدين، فمثلاً «جزئيات المبدأ والمعاد ليست من أصول الدين التي تحتاج إلى علم برهاني واعتقاد (تفصيلي)، كما أنها ليست من فروع الدين»[٢٠]، فولاية الفقيه ليست من أصول الدين ولا من أصول

المذهب بل هي مسألةٌ كلامية.

الرأي الثاني: «ولاية الفقيه - في قيادتها للمجتمع الإسلامي وإدارة شؤونه الاجتماعية في كلّ عصر وزمان - ركن من أركان المذهب الإثني عشري، ولها جذور ترجع إلى أصل الإمامة»(٢١)، «ولاية الفقيه من شؤون الولاية والإمامة، ومن أصول المذهب، والأحكام المختصة بالولاية تستنبط - كسائر الأحكام الفقهية - من الأدلّة الشرعية»(٢٢).

أمّا فيما يخصّ الرأي الأول، فنقول:

أولاً: يمكن أن يكون هناك بعد كلامي لتمام الأحكام الفقهية، ذلك أنه من المؤكّد بقاء الإنسان ضالاً دون تشريع الأحكام الشرعية ويظلّ بعيداً عن الهداية، فعقل الإنسان عاجز عن اكتشاف الأحكام الشرعية، لذا من الواجب على الله من باب الحكمة واللطف أن يشرع هذه الأحكام، وجعل الأحكام من عوارض فعل الله الذي يتضمن لوازم فقهية من قبيل وجوب عمل المكلف بهذه الأحكام، يلزم منه صيرورة المسائل الفقهية جميعها قضايا كلامية؟

ثانياً: من الواضح أنه لا يمكن لهذا الدليل أن يجعل ولاية الفقيه مسألة كلامية، وذلك أن البحث الفقهي قد تناول هذا الموضوع من زاوية الأحكام الفقهية المتعلّقة بوجوب تصدّي الفقهاء للولاية وتولّي الناس لهم، ومن الواضح أيضاً أن مدار هذا البحث فقهي لا كلامي.

ثالثاً: يترتب على جعل هذه المسألة كلاميةً نتائج نشير إليها عند بحثنا حول الرأي الثاني.

أما إذا اعتبرنا النظرية من أركان المذهب وأصوله فسوف يترتب على ذلك اللوازم التالية:

أولاً: إن أصول الدين أو المذهب أحكام عقلية، لا شرعية تعبدية.

ثانياً: إن هذا النوع من المسائل يجب أن يكون يقينياً لا ظنياً، ولو بالظن المعتبر، والمراد باليقين الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

ثالثاً: إن هكذا مسائل غير قابل للتقليد، بل على كلّ مكلف أن يقوم ببحثها

حتى يصل إلى اليقين بها.

رابعاً: لا يكفي الالتزام العملي بهذا النوع من المسائل، بل يجب تحصيل الاعتقاد النظري.

خامساً: إثبات هذا النمط من القضايا يحتاج إلى البرهان، بجميع قيوده المنطقية الدقيقة(٢٣)، فالأدلة غير اليقينية لا تكفي.

سادساً: الجهل بهذه القضايا وإنكارها يعدّ خروجاً عن المذهب.

وبملاحظة هذه اللوازم الستّ نستنتج ما يلي:

أولاً: إذا كانت ولاية الفقيه أصلاً من أصول الدين فلا يمكن أن تكون في الوقت نفسه حكماً شرعياً تعبدياً(٢٤)، ذلك أن أصول العقائد من الأمور اليقينية العقلية، ولا طريق للتعبّد في مثل هذه الأمور.

ثانياً: من الواضح أنه لو كانت ولاية الفقيه أصلاً من أصول المذهب فلابد أن تكون فرعاً من فروع مبدأ الإمامة، لا أصلاً مستقلاً سادساً، والفرع لا يكون أصلاً، فعدم جواز سهو النبي ﷺ مثلاً متفرّع على عصمته ومرتبط بأصل النبوة، فلا يعدّ من أصول الدين(٢٥)، وتفاصيل سؤال منكر ونكير بعد الموت من فروع الاعتقاد بيوم الجزاء وترتبط بأصل المعاد، فلا يمكن أن يقال: إنها من أصول الدين، وكذلك كيفية الحساب على الأعمال يوم الحساب تعدّ فرعاً من فروع أصل العدالة فلا تكون أصلاً من أصول الدين أو المذهب، كما أن كرامات الأئمة الأطهار عليهم السلام تصنّف أيضاً من فروع الاعتقاد بولاية الأئمة عليهم السلام، ولها ارتباط بأصل الإمامة، ومع ذلك لا تعدّ من أصول المذهب(٢٦).

إذن، حتى لو اعتبرنا ولاية الفقيه في عصر الغيبة من شؤون الولاية والإمامة، وقبلنا بارتباط بأصل الإمامة، لكن لا يمكن أن نستنتج من ذلك أنها أصل من أصول المذهب.

ثالثاً: كيف يمكن لنا أن نعتبر أمراً لا يقول به أكثر فقهاء الإمامية(٢٧) أصلاً من أصول المذهب؟ كيف يجوز تقليد مجتهدين عاجزين عن معرفة أصول مذهبهم ـ وهم معذورون في ذلك ـ في الفروع الفقهية؟ ألا يعدّ بروز اختلاف في أصول المذهب

خطيراً؟ نظراً لكونها من ذاتياته وركائزه، وما تتحقق به هويته، فالسماح بدخول مسألة خلافية[٢٨] إلى إطار الأصول الاعتقادية للمذهب يعدّ أمراً مثيراً للنقاش، وفي النهاية إذا لم يعدّ منكر هذا الأصل خارجاً عن المذهب، فكيف يمكن اعتباره أصلاً؟ وإذا كان المعنى المراد من أصول المذهب وأركانه شيئاً آخر فلابد من إجلائه لرفع هذا الالتباس والإجابة عن هذه التساؤلات.

نتيجة البحث

لا تعدّ ولاية الفقيه بديهةً ولا ضرورةً عقلية، كما أنها ليست من ضروريات الدين ولا المذهب، ولا حتى من ضروريات الفقه الإمامي، كما أنها ليست أصلاً من أصول المذهب الشيعي ولا من عقائده، وولاية الفقيه طبقاً لما يراه أكثرية فقهاء الإمامية من الفروع الفقهية، وإثباتها منوطٌ بالأدلّة الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع والعقل، وكون هذه النظرية فقهيةً لا يقلّل من أهميتها ولا يُضعف من شأنها، فعلم الفقه علم شريف.

* * *

الهوامش

١ ـ الإمام الخميني، صحيفة نور ٢١: ٤٦، ١٠/٨/١٣٦٧ش.

٢ ـ راجع الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للعلامة الحلي، الفصل الخامس في البرهان والحد: ١٩٢، ١٩٩ ـ ٢٠٢.

٣ ـ الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦٧.

٤ ـ المصدر نفسه.

٥ ـ الخميني، الحكومة الإسلامية: ١٧.

٦ ـ للاطلاع أكثر على الأبعاد المختلفة لضروريّ الدين، راجع على سبيل المثال: الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ١٧٣، الطبعة الحجرية.

٧ ـ اللاهيجي، كوهر مراد، المقالة ٣، باب ٢، فصل ١٤، في معنى ضروريّ الدين: ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

٨ ـ راجع: اليزدي، العروة الوثقى، فصل في النجاسات ١: ٦٧، «الثامن: الكافر بأقسامه حتى المرتد بقسميه... والمراد بالكافر من كان منكراً للألوهية والتوحيد والرسالة، أو ضرورياً من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضرورياً، بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، والأحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقاً، وإن لم يكن ملتفتاً إلى كونه ضرورياً».

٩ ـ راجع السيد الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة ١: ٥٨ ـ ٦٤، تقرير أبحاثه بقلم الميرزا الغروي التبريزي.

١٠ ـ اليزدي، العروة الوثقى، فصل في التقليد، المسألة ٦، «في الضروريات لا حاجة إلى التقليد كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما».

١١ ـ للاطلاع أكثر على موضوع ضروريات المذهب، يمكن الرجوع إلى محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٦٠٢.

١٢ ـ «لم يقم أحد بحصر ضروريات الدين... وهذا العمل لا يخلو من مشقة» كوهر مراد: ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

١٣ ـ أوّل من استعمل مصطلح ضروريات الدين هو المحقق الحلي في كتابه شرائع الإسلام لدى تعداده موجبات الكفر والارتداد ١: ٥٢، وراجع بحث إنكار ضروريات الدين في كتاب «احكام مرتد از ديدكاه اسلام وحقوق بشر»: ٢٨٦ ـ ٣٠٩، تحقيق: سيف الله صرّامي.

١٤ ـ الخميني، الحكومة الإسلامية: ١٧.

١٥ ـ من استفتاءات السيد الخامنئي، فراجع: توضيح المسائل (فارسي) ١: ٣٨، سؤال ٦٥.

١٦ ـ النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢١: ٣٩٧.

١٧ ـ كتاب المكاسب للشيخ مرتضى الأنصاري: «وبالجملة فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام عليه السلام إلاّ ما خرج بالدليل..»، ولابد من الإشارة إلى أنه في مؤتمر الشيخ الأنصاري سعى بعض المعاصرين إلى التوفيق بين كلمات الشيخ في كتاب المكاسب وكلماته في كتاب القضاء، بما ينسجم مع القول بالولاية العامة للفقيه، فراجع مقالات ولاية الفقيه في المؤتمر المذكور.

١٨ ـ الإمام الخميني، كشف الأسرار: ١٧٩ ـ ١٨٠، ١٨٥.

١٩ ـ هذا النص كتب قبل حوالي عشر سنوات، فمن اليوم يكون عشرين سنةً (التحرير).

٢٠ ـ راجع «حول الوحي والقيادة» لجوادي آملي، مقالة: الولاية والإمامة، وكذلك مقالته: سيري در مباني ولايت فقيه، فصلية «حكومت اسلامي»، العدد ١: ٦٠، ٦١، خريف ١٣٧٥ش/١٩٩٦م. [وقد ترجمت هذه المقالة في مجلّة قضايا إسلامية معاصرة العددين: الأول: ١٢، والثاني: ٢٤٣، لسنة ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨،المترجم].

٢١ ـ «السؤال ٦٤: كيف نتعامل مع الأشخاص الذين لا يعتقدون بولاية الفقيه سوى في الأمور الحسبية، مع ملاحظة أن وكلاءهم يروّجون لهذه الفكرة؟ الجواب: إن ولاية الفقيه . في قيادتها للمجتمع الإسلامي وإدارة شؤونه الاجتماعية في كل عصر وزمان . تعدّ ركناً من أركان المذهب الاثني عشري، ولها جذور ترجع إلى أصل الإمامة، والأشخاص الذين لا يعتقدون بها بناء على الدليل معذورون، لكن يحرم عليهم الترويج للخلاف والتفرقة بين المسلمين»، من استفتاءات قائد الثورة الإسلامية في كتاب توضيح المسائل، مراجع، فارسي ١: ٣٧ . ٣٨.

٢٢ ـ «السؤال ٧٠: هل مسألة ولاية الفقيه مسألة تقليدية أم اعتقادية، وما حكم الشخص الذي لا يعتقد بها؟ الجواب: إن ولاية الفقيه من شؤون الولاية والإمامة، ومن أصول المذهب، والأحكام المختصّة بالولاية تستنبط ـ كسائر الأحكام الفقهية ـ من الأدلّة الشرعية، والشخص الذي يتوصّل إلى عدم الاعتقاد بولاية الفقيه من خلال الدليل معذور»، توضيح المسائل، مراجع ١: ٣٩.

٢٣ ـ «البرهان: قياس مؤلّف من يقينيات تنتج يقيناً بالذات اضطراراً»، راجع توضيحات الشيخ الرئيس ابن سينا في برهان الشفاء، المقالة الثانية.

٢٤ ـ «السؤال ٥٩: هل الاعتقاد بولاية الفقيه من ناحية المفهوم والمصداق أمرٌ عقليٌّ أم شرعي؟ الجواب: إن ولاية الفقيه ـ والتي هي عبارة عن حاكمية الفقيه العادل والعلم بأمور الدين ـ حكم شرعي تعبدي يؤيّده العقل، وفي شأن تعيين المصداق هناك أسلوب عقلائي مبين في دستور الجمهورية الإسلامية»، من استفتاءات قائد الثورة الإسلامية، توضيح المسائل ١: ٣٧.

٢٥ ـ راجع رأي الشيخ الصدوق في مسألة سهو النبي في كتاب من لا يحضره الفقيه، كتاب الصلاة، أحكام السهو والشك، آخر الحديث ١٠٣١، ج١، ص٣٩٥ ـ ٣٦٠.

٢٦ ـ راجع تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، فصل في مسألة القبر، المجلد الخامس من مصنفات الشيخ المفيد: ٩٨ ـ ٩٩.

٢٧ ـ راجع (مسائل وردود) للسيد الخوئي: «معظم فقهاء الإمامية لا يقولون بالولاية المطلقة للفقيه»، وراجع أيضاً: صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات.

٢٨ ـ راجع: الإمام الخميني، كشف الأسرار: ١٨٥.

الموسوعات الدينية في الغرب

قراءة في موسوعة الدين (مرسيا إلياد)

الدكتور بهاء الدين خرمشاهي (*)

ترجمة: محمد حسن زراقط

شهد القرن العشرون على مستوى العالم جهداً مميزاً في مجال تدوين المعاجم والموسوعات المهتمّة بدين خاص أو أديان عدّة، ومن بين الأديان التي حظيت باهتمام المعاجم: اليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية. ولقد دُوِّنت الكثير من هذه الأعمال الموسوعية، وكان القسط الأوفر منها لقارتي أوروبا وأمريكا[1].

موسوعة الدين والأخلاق

ربما يمكن القول: إن من أقدم الموسوعات المهتمّة بالدين بشكل عام وأكثرها تفصيلاً وضبطاً وإتقاناً، "موسوعة الدين والأخلاق" (Encyclopedia of Religion and Ethics)، من تحرير المحقّق والعالم في اللاهوت المسيحي الاسكتلندي Jame Hastings، ويتألف هذا العمل من ١٢ مجلداً، تمّ إعداده ما بين عامي ١٩٠٨ – ١٩٢٦م، وأعيد طبعه ـ لمرّات عدة ـ دون إجراء أيّ تعديل عليه.

ويسجّل بعض النقاد على هذا العمل كونه منطلقاً من توجه وضعي Positivism، غير أن هذه الملاحظة ما هي إلا تهمة لا تملك مبرّرات كافية، كما يسجّل آخرون عليه بعده عن أيّ لون عرفاني، ولا أملك تجاه هذه الملاحظة إلا الموافقة

(*) أستاذ جامعي، من أشهر مترجمي الفكر الديني من اللغة الإنجليزية، له ترجمة للقرآن الكريم، متخصّص في الأدب الفارسي.

عليها، بينما يرى نقاد أكثر تفاؤلاً وحسن ظن أن هذه الموسوعة أولت أكبر اهتمامها للبعد النظري ـ الإلهيات والعقائد ـ والأخلاق والفلسفة على حساب الأبعاد الأخرى للدين، وهي البعد النظري، والبعد العملي ـ العبادات والمراسم ـ والبعد الاجتماعي، وينبه آخرون إلى انقضاء ما يقرب من ستين إلى سبعين عاماً على تأليف هذه الموسوعة، مما يعني تجاوز الزمن لها ونسخها، وفي تعاقب السنوات عليها ما يدعو إلى العمل على موسوعة أخرى تتجاوزها، وتؤسّس لسدّ ما فيها من ثغرات.

ولا شك في أن أيّ عمل علمي يتقادم بسرعة هائلة في عصر السرعة الذي نعيش في أجوائه، إلا أن هذه الموسوعة التي عُمِل عليها في القرن التاسع عشر ونشرت في الربع الأول من القرن العشرين ما زالت حتى الساعة من الأعمال الهامة في البحث الديني.

وبمقارنة هذه الموسوعة بموسوعة مرسيا إلياد، موضوع هذه المقالة، نرى أن حجم المقالات حول الإسلام لا يرقى من جهة العدد في الأولى إلى عددها في الثانية، وعلى أيّ حال أعتقد أن الحكم الدقيق في مجال المفاضلة بين الموسوعتين يحتاج إلى مجال أوسع من حدود هذه المقالة.

لقد تطوّرت الأبحاث العلمية حول الدين وتاريخ الأديان في العقود الستة الأخيرة وتكاملت كذلك، ومن أبرز ما صُنِّف في هذا المجال موسوعة الدين التي أشرف عليها مرسيا إلياد، تحتوي هذه الموسوعة على أبحاث جديدة بنظرة جديدة إلى الدين، ولا أدّعي أنها ناسخة لموسوعة الدين والأخلاق السالفة الذكر، بل أراها عملاً مستقلاً ومكمِّلاً أكثر روعة وبهاءً منها.

فمن جملة ميزاتها وخصائصها أنها ـ وخلافاً لقرينتها التي كُتِبت بأيدي باحثين غربيين وبرؤية غربية ـ شكّلت حاصل عمل مجموعةٍ كبيرة من الباحثين، يصل عددهم إلى ١٤٠٠ باحث، ينتمون إلى مناطق جغرافية عدة، وينتسبون إلى أديان مختلفة.

من هو مرسيا إلياد؟

وُلد مرسيا إلياد (١٩٠٧ ـ ١٩٨٦م) في روما بمدينة بخارست، وهو باحث في الدين والأناسة ـ الأنثروبولوجيا ـ تخصّص بدراسة الأساطير، وكان خبيراً بشؤون الهند، تابع دراسته الجامعية في بخارست، ثم سافر إلى الهند واشتغل بدراسة الفلسفة والديانات الهندية، وعمل على إتقان اللغة السنسكريتية ودرس اليوغا، ثم عاد إلى بخارست لينال شهادة الدكتوراه بأطروحةٍ حول اليوغا، اشتغل بعد حصوله على الشهادة بالتدريس في جامعة بخارست. وكتب ونشر مجموعة من المقالات العلمية في مجال مقارنة الأديان وتاريخها، وحول الفولكلور أيضاً، كتب كذلك عدداً من القصص سنة ١٩٤٠م.

شغل منصب الملحق الثقافي لبلاده في لندن، وانتقل عام ١٩٤١م إلى ليشبونة. بعد الحرب العالمية الثانية سافر إلى باريس وعمل بالتدريس في جامعة السوربون، ومنها فُتح له الباب إلى أغلب الجامعات الأوروبية؛ فاشتغل بالتدريس في جامعة شيكاغو، بوصفه أستاذاً لمادة تاريخ الأديان، وذلك بدءاً من عام ١٩٥٧م.

من أعمال مرسيا إلياد الفكرية

١. أسطورة العود الأبدي The myth of the eternal return

٢. المقدّس والدنيوي The Sacred and the Profane

٣. الأسطورة، الأحلام والأسرار Myth, Dreams, and Mysteries

٤. تاريخ الأفكار الدينية History of Religions ideas

وقد ترجمت بعض مؤلفاته إلى اللغة الفارسية.

صرف مرسيا إلياد العقد الأخير من عمره في التخطيط لموسوعة الدين والإشراف على تدوينها، وواكبها حتى النهاية، حتى توفي بعد شهرٍ من كتابته مقدمتَها في نيسان ١٩٨٦م(٢).

كان لمرسيا منهج خاص في قراءة الدين والظواهر الدينية وكان نهجه جديداً؛ فقد اعتقد بأن الرمزية الدينية Symbolism أفضل تجليات الإبداع الإنساني في

تجاوبه مع هيبة الوجود وعظمته التي لا يُدرَك قرارها، هذا الإنسان الذي يراه إلياد متديّناً بالفطرة Homo Religions، والإنسان ـ بنظره ـ مساير للكون مسانخ له، وهو تصوّر ضارب بجذوره في أعماق الفكر الديني والعرفاني، كما يذهب إلى أن الأساطير القديمة لها حكم الصور الأزلية أو الأعيان الثابتة Archetypes؛ ولذلك ما تزال ذات نفوذ كبير في عقل الإنسان المعاصر. ويؤمن إلياد بأن البحث في تاريخ الأديان والغوص في هذا التراث الإنساني الضخم يولّد في نفس الباحث محبةً للنوع الإنساني أوسع وأعمق مما تدعو إليه إنسانوية Humanism الغرب غير الدينية.

يكتب في مقدّمته لموسوعة الدين: تاريخ الأديان يكشف لنا عن مسيرة وسيرة الإنسان في تعاطيه مع المقدّس؛ أي تلك الظاهرة الشاملة التي تتجلّى بصور مختلفة(٣).

وإذا شئنا توصيف منهج إلياد وطريقته، فلا يتسنّى لنا ذلك إلا بوصفه تلفيقاً ذا وجوه عدّة، أو تعدديةً وخليطاً من الأنثربولوجيا، والظواهرية الهوسرلية والبنيوية، والتأويل أو الهرمنيوطيقا(٤)، ومما تحسن الإشارة إليه في توصيف منهج إلياد عدّه المقدّس ـ وهو الجوهر المشترك لكلّ تجليات الحياة والثقافة الدينية ـ أمراً أصيلاً وبسيطاً وواحداً، لا يقبل الاختزال إلى معارف وتجارب أخرى.

تتألف موسوعة الدين في طبعتها الإنجليزية من ستة عشر مجلّداً، الجزء الأخير منها مخصّص للفهارس والدليل، وذلك في ما يقارب ٨٠٠٠ صفحة، وثمانية ملايين كلمة، وقد دُوّنت خلال سبع سنوات، وأبصرت النور عام ١٩٨٧م. يشتمل هذا الأثر القيم على ٢٧٥٠ مقالة أصلية، تمثل حصيلة جهود ١٤٠٠ باحث ومحقق من خمسين بلداً، ينتمون إلى ثقافات عدة.

لقد استوعب هذا العمل الموسوعي الضخم تاريخ الأديان القديمة والحالية التي عرفها العالم بأسره، وقد حاولت الموسوعة معالجة الدين والثقافة الدينية بكل تجلّياتها: رجال الدين، والكتب المقدسة، والمؤسّسات الدينية، والآداب والشعائر والمراسم والطقوس، والمعتقدات، والرموز والقصص، والمصطلحات، والنظريات، دون أن تُغفل علاقة الدين بالفلسفة والفن والعلم والسياسة والقانون والأخلاق، وغيرها من المجالات التي تمتّ إلى الدين بصلة.

وقد عولجت المضامين والمفاهيم المشتركة بين الأديان بشكل منفصل أحياناً، وقرأت ـ في الأغلب ـ في مقالات عامة وطويلة مقسّمة إلى أجزاء، من ذلك مثلاً، مقالة حملت عنوان: الأسماء والصفات الإلهية (Attributes of Good)، حيث عالجت هذا الموضوع في الأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام.

وتنسب تمام مقالات الموسوعة إلى أصحابها، وهي موقعة بأسمائهم ومرفقة بسرد للمصادر والمراجع التي اعتُمدت في تدوين المقالات.

المشاركون في تدوين الموسوعة

ينقسم العاملون في الموسوعة إلى زملاء أصليين، وعددهم عشرة، اشتغلوا على تحرير مقالاتها، وإلى محرّرين فنيين متخصّصين، وعددهم يربو على الخمسين شخصاً، وكان محررو المقالات الإسلامية اثنان: أحدهما تشارلز آدامز المتخصّص في الإسلام وأستاذ جامعة مك جيل، ومؤسس مركز الأبحاث الإسلامي في جامعة كندا، وهو مركز له فرع في طهران تابع لجامعة طهران، يشرف على عمله ويدير أنشطته الدكتور مهدي محقق، وثانيهما المستشرقة والمتخصّصة في الإسلاميات الدكتورة آن ماري شيمل، أستاذة جامعة هارفارد. وسوف نتحدّث عن مقالات الإسلام والإسلاميات في هذه الموسوعة، وهنا لا بد من ذكر شيء حول منهج إلياد وزملائه في تدوينهم لها.

يقول مرسيا إلياد في مقدمته: «لقد كان من الواجب تدوين هذه الموسوعة قبل هذا الوقت؛ حيث إن ثورة المعلومات في المجالات الدينية كافّة تقتضي تقديم معلومات جديدة ودراسات حديثة حول الأديان. أضف إلى ذلك ما شهده النصف الثاني من القرن العشرين من ولادة رؤى منهجية جديدة وتفسيرات أكثر فعالية، ما أدى إلى تغير نظرة الباحثين إلى الدين، وجعلها أكثر تفهّماً للسلوك الديني الفطري عند الإنسان، حتى غدونا على معرفة أدق وأشمل حول نشأة بعض الأديان وتطوّرها والأزمات التي مرت بها»(٥).

ويتحدّث إلياد بعد ذلك عن الاكتشافات الأثرية، والعثور على نصوص دينية

قديمة كالآثار الغنوصية التي عثر عليها في نجع حمادي ـ مصر العليا ـ ومخطوطات قمران في كهوف البحر الميت، وترجمة وتصحيح بعض الكتب الدينية المقدسة المرتبطة بالأديان الآسيوية، ويضيف قائلاً: «وكذلك أحدثت أعمال لويس ماسينيون على العرفان الإسلامي تغيراً كبيراً في فهمنا للدين الإسلامي، وكذلك أعمال هنري كوربان وتلامذته، كشفت لنا كثيراً من الأبعاد التي كانت غائبةً عنا بالنسبة للمذاهب الباطنية الإسلامية، وبخاصّة المذهب الإسماعيلي»(٦).

ويشير إلياد في مطاوي مقدّمته إلى أهميّة الأسطورة وإعادة تفسيرها مع غيرها من الرموز (Symbols)، وغير ذلك من التوجهات الدينية الغربية كالهرمسية والكيمياء التي كان لها نفوذ كبير في الصين والهند واليونان ومصر وكذلك في العالم الإسلامي وأوروبا، وتعدّ اليوغا واحدةً من القضايا التي أعطاها إلياد حقها من الاهتمام، ولا ينسى إلياد الإشارة إلى أهمية الدور الذي يلعبه البحث حول الأديان البدائية والفلوكلور الديني القروي في فهم الظاهرة الدينية من سائر أبعادها.

ويقول في موضع آخر من مقدمته: «يهدف محرّر هذه الموسوعة وزملاؤه إلى معالجة الظاهرة الدينية وتوصيفها بشكل دقيق وعلمي، يكشف عن التجارب البشرية عامّة للأمر المقدس، بعيداً عن النظرة الاختزالية أو المحاباة للنمط الغربي من الثقافة الدينية؛ بحيث لا نكون قد أغفلنا ظاهرةً دينية بسيطة وقليلة الأهمية لحساب ظاهرة أخرى أشمل وأوسع انتشاراً، وقد حاولنا ـ بخلاف كثير من الموسوعات والأعمال المرجعية ـ أن نجعل ميدان اهتمامنا الأهم الأديان غير الغربية؛ ولتحقيق هذه الأمور جميعاً دعونا باحثين ومحققين من قارات الأرض الخمس ليساهموا في تدوين هذه الموسوعة، كلّ في مجال اختصاصه»(٧).

يقول جوزيف م. كيتاجاوا Joseph M. Kitagawa أحد المحرّرين الأساسيين والزملاء المقرّبين من إلياد في مقدّمته: «اتفق المحرّرون مع مرسيا إلياد على أن يكون المنهج العمدة في عملهم في تدوين الموسوعة علم تاريخ الأديان، الذي يملك في الوقت عينه بعدين: تاريخي ومنهاجي. في هذا الإطار يبتني البعد التاريخي على العلاقات المتبادلة بين السيرة التاريخية لكلّ دين، سواء كانت أديان ما قبل التاريخ أو الأديان

البدائية أو المعاصرة، وبين تاريخ الدين بمفهومه العام، أي الأساطير والرموز والشعائر وما شابه ذلك، ويُقصَد بالدور أو البعد المنهاجي الدراسات الظواهرية والدراسات المقارنة في مجال علم اجتماع المعرفة وعلم النفس الديني»[٨].

ويقول الباحث نفسه في تتمّة هذا العرض: «تتعامل الموسوعات ودوائر المعارف المهتمّة بالدين بأمور لا تشغل المحرّرين في أي دائرة معارف حول أيّ موضوع آخر. ومن ذلك ما يسميه ريتشارد نيبور H. Richard Niebuher المعاني الداخلية والخارجية للظواهر الدينية، مثلاً: يقول ويلفرد كنتول اسميث Wilfred Cant Well Smith: يعتقد غير المسلمين أن الدين الإسلامي دين قومي خاصّ بالأمم المسلمة فحسب، بينما يرى المسلمون أن دينهم دين الحق، وقد حاولت موسوعتنا بشكل جادّ استكشاف المعاني الداخلية لعدد من الظواهر الدينية والفصل بين المستوى الكلامي المتعلّق بالمعتقدات الخلاصية، وبين المظاهر التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية للظواهر والمعتقدات الدينية، وبالتالي تحقيق التوازن بين الأمرين، ولكننا نستبعد أن يرضي عملنا في هذه الموسوعة أولئك المتمسّكين بأحد البعدين الخارجي أو الداخلي للدين، ولا شك في وجود عدد من الناس يعتقدون بأن دينهم يشتمل على الحقيقة بشكل كامل ومطلق، وليس في إمكان موسوعتنا الدخول في هذه المسألة بتفاصيلها واتخاذ موقف منها»[٩].

وبعد هذا العرض حول الموسوعة يتضح لنا أن إلياد ومساعديه لا يدخلون على خط تقييم المعتقدات الدينية والحكم لمصلحة إثبات حقانية دين أو بطلانه، بل إنهم لم يراعوا في عملهم التقسيم المعروف للأديان إلى أديان وحي (وحيانية) وأديان غير وحيانية، أي تلك التي لا يمثل الوحي أساساً لها.

القسم الإسلامي في موسوعة الدين

يظهر بوضوح اهتمام هذه الموسوعة بالإسلام والمذاهب الإسلامية، وبخاصة التشيّع، من خلال الحجم المقبول المخصّص لهذا الدين ومذاهبه، ولأجل مزيد من الوضوح حول المقالات المتعلقة بالإسلام في الموسوعة نذكر فهرساً مفصلاً لما ورد في

هذا المجال.

١ ـ المقالات الخاصة بالإسلام والمخصصة للأعلام والفرق والمذاهب والمفاهيم والاصطلاحات وهي ما يلي:

علي عبد الرازق، عبد الجبار الهمداني، عبده، الأفغاني، آغاخان، أبو الهذيل العلاف، عائشة بنت أبي بكر، العلويون، علي بن أبي طالب، علي شير نوائي، السيد أمير علي، المؤرخ والمصلح الشيعي الهندي، أبو الحسن الأشعري، الأشعرية، عاشوراء ،وما ورد في هذه الموسوعة أفضل بكثير مما ورد في موسوعة الإسلام الإنجليزية، الحشاشون، العطار، البخاري ـ صاحب الصحيح ـ البيضاوي، البيروني، الخلافة، الدعوة، الدراويش، الذكر، الدروز، أليجا محمد (١٨٩٧ـ١٩٧٥م) قائد ثورة المسلمين السود في أمريكا، فلسفة الفارابي، فاطمة عليها السلام، الغيبة، وهي من معتقدات الشيعة، الغزالي (أبو حامد)، الحديث، حافظ الشيرازي، الحلاج، الحنابلة، الحرم، الحسن البصري، ابن الفارض، ابن عطاء الله، ابن بابويه، ابن باجه، ابن حزم، ابن خلدون، ابن رشد، ابن سينا، ابن تيمية، ابن تومرت، الإعجاز، الإيجي (القاضي عضد الدين)، الإجماع، الاجتهاد، إخوان الصفا، الإقامة، الإيمان والإسلام، إقبال اللاهوري، الإشراقية، الإسلام (وهذه المقالة تبلغ صفحاتها السبعون صفحة وهي مركبة من عشر مقالات بعناوين: نظرة كلية، الإسلام في شمال أفريقيا، الإسلام في أسبانيا، الإسلام في جنوب صحراء أفريقيا، الإسلام في القوقاز، الإسلام في آسيا الوسطى، الإسلام في الصين، الإسلام في جنوب آسيا، الإسلام في جنوب شرق آسيا، الإسلام في الغرب، الإسلام في أمريكا)، الشريعة أو الفقه، القانون الإسلامي، العام الديني الإسلامي Islamic Religions Year، الدراسات الإسلامية، الجماعة الإسلامية، الجهاد، الجنيد، الكعبة، أبو بكر الكلاباذي، الكلام، التكية، الخوارج، أمير خسرو، نجم الدين كبرى، محمد علي اللاهوري، المذهب، المدرسة، المجلسي (محمد باقر)، مالكوم إكس (١٩٢٥ـ١٩٦٥م)، مالك بن أنس، المصلحة، الماتريدي، الماوردي، أبو الأعلى الموردي، المولد أي مولد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، المعراج، المسجد، محمد صلى الله عليه وآله وسلم، محمد أحمد المهدي السوداني، ملا صدرا، المسلم، الإخوان المسلمون،

المعتزلة، ناصر خسرو، النظام، نظام الدين، النبوة، النور المحمدي، الكسب (في الكلام الأشعري)، القاضي، القرامطة، القياس، القرآن، رابعة العدوية، محمد رشيد رضا، قراءة العزاء، فخر الدين الرازي، جلال الدين الرومي، سعدي، السماع، الصلاة، محمود الشبستري، الشافعي، الشهادة بالوحدانية، عبد الكريم الشهرستاني، شيخ الإسلام، الشيخية، التشيع (الإمامية، الإسماعيلية)، أحمد السرهندي، التصوّف، الصحبة، شهاب الدين السهروردي، السنّة، الطبري، تفسير، التفتازاني، التقية، التعزية، التلاوة، نصير الدين الطوسي، العلماء، عمر بن الخطاب، الأمة، أصول الفقه، الوهابية، الولاية، الشاه ولي الله، الوقف، الزكاة، الزمخشري.

ومما يشار إليه كتابة العناوين باللغة العربية، وبحروف لاتينية، لتذكر ترجمتها إلى الإنجليزية أيضاً.

٢ ـ المقالات غير المختصّة بالإسلام، ولكن ذكر فيها ماله صلة به، وقد كتبت عناوينها بالإنجليزية فقط، وهي على النحو الآتي:

الأبجدية Alphabets، الأديان العربية (ولا يخفى ارتباط هذا العنوان بالإسلام)، الأسماء والصفات الإلهية Attributes of God ، التنجيم Astrology، الكفر، فن الخط Calligraphy، المعتقدات Creeds، تدبير المنزل Domestic observances ، الحروب الصليبية، الإكسير Elixir، معرفة الآخرة، الصوم Fasting، الجبر والاختيار Free Will and Predestination، الله God، الرسم Iconography، السحر Magic، العرفان Mysticism، وحدة الوجود Pantheism، الحج Pilgrimage، الشعر، الجدل، الروح، Soul، العبادة Worship.

٣ ـ المقالات التي يحتمل أن تكون لها صلة بالإسلام، ولم أعمل في هذه المقالة على فحصها واستقصائها بشكل تام ومنها:

الوحي Revelation، العالم الآخر Other World، الحياة الأخرى After Life، المحراب Altar، الملائكة Angeles، الشيطان Satan، قصص الأنبياء،

المشاهد Shrines، الجنة والنار Heaven and Hell، الحرم Sanctuary، القيامة Resurrection، الختان Circumcision، ... وغير ذلك من المقالات التي تمكن الإشارة إليها.

وأودّ ـ في ختام هذا البحث ـ الإشارة إلى أنني لست بصدد تقييم هذه المقالات، لا كمّاً ولا كيفاً، ولكن على أي حال لو اخترنا ديناً آخر من هذه الأديان التي غطتها الموسوعة لما عثرنا على هذا الحجم من المقالات المخصّصة له. وقد تعرّضت الموسوعة للأديان الإيرانية القديمة من بين الأديان التي عرضت لها، ومن ذلك: الزرادشتية، والمزدكية، والمانوية.

الأديان كمجموعات

حاولت هذه الموسوعة البحث عن الأديان عبر التاريخ، مغطيةً مساحة العالم المعمور جغرافياً، وقد اهتمّت بالأديان الحيّة الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية، وديانات الهند، دون أن يعني ذلك تجاهل الأديان الأخرى قديمها وحديثها، بحسب تعبير الموسوعة نفسها؛ ولذلك نجد في الموسوعة مقالات عدة اهتمت بالأديان بوصفها مجموعات، ومن ذلك: الأديان الآسيوية، الأديان الأفريقية، ديانات السود في أمريكا، الأديان العاجية (ساحل العاج)، الأديان العربية، الأديان القطبية، الأديان الأسترالية، الأديان البنغالية، أديان الهملايا، الأديان الأيبيرية، الأديان الهندوأوروبية، ديانات آسيا الوسطى، الأديان الإيرانية، الأديان الماليزية، أديان ما بين النهرين، أديان أمريكا الشمالية، وغيرها من عشرات المجموعات التي بحثت حولها.

الأبحاث ذات الصلة

هذا وقد اشتغلت الموسوعة من بين ما اشتغلت عليه بأمور عدّة لها صلة بالدين بشكل أو بآخر، كالمذاهب، والمفاهيم، والمقولات الأساسية، وكذلك غطت الأبحاث ذات الصلة بالأخلاق والثقافة والأفكار الاجتماعية التي لها صلة ما بالدين، ومن ذلك: الدين والسياسة، الدين والعلم، الفلسفة والدين، الأدب والدين، الفيزياء

والدين، السينما والدين، الثورة، اليوتوبيا (المدينة الفاضلة)، الحرب والسلم وغير ذلك.

ومن المذاهب والمفاهيم الفلسفية التي بحثت الموسوعة حولها: المذهب التجريبي، المثالية، الوجودية، الأفلاطونية الحديثة، وكذلك لم تبخل على الفلاسفة فأعطتهم بعضاً من صفحاتها ومقالاتها ومنهم: سقراط، أفلاطون، أرسطو، أفلوطين، كانط، هيغل، وايتهد، هايدغر، فيتغنشتاين، بل وتعرّضت للمذاهب التي تقع من الدين على طرف النقيض أو الضدّ كالمادية، والوضعية المنطقية، والإلحاد، والماركسية.

ومما تعرّضت له الموسوعة الشخصيات الفكرية المواجهة للدين مثل فويرباخ وفرويد ونيتشه، حيث خصّصت لكلّ منهم مقالةً خاصة، وكذلك اهتمّت ببعض الأمور التي قد لا تبدو على صلة متينة بالدين ومباشرة، لكنها في الواقع مرتبطة، مثل: الماء، النار، السماء، المطر، الأسماك والحيوانات، التراب، الملح، المرآة، الأحلام، الشمس، السكوت، اللون، التدخين، اليد، الرأس، الشعر...

وهكذا يمكن القول: إن موسوعة الدين لرئيس تحريرها مرسيا إلياد كنز مليء بالمعلومات، ومرجع موثوق للمفكّرين والمثقفين ممن يهتم بالدين والمعنويات.

* * *

الهوامش

١ ـ لمزيد من الاطلاع على هذه الأعمال، راجع مقالة: الأعمال المرجعية Reference works لـ إدغار كيرينيتش Edgar Krentz في موسوعة الدين، وهي الموسوعة التي تتحدث عنها هذه المقالة.

٢ ـ لمزيد من الاطلاع على حياة مرسيا إلياد ومؤلّفاته ومنهجه انظر: مقالة جوزيف كيتاجاوا، القريب والمطلع والزميل العارف بإلياد، في موسوعة الدين؛ وكذلك خاتمة جلال ستاري في ترجمته لأحد كتب إلياد بعنوان: جشم أنداز أسطوره: ٢٠٩ــ ٢١٩؛ وكذلك مقالة ستاري نفسه في: كتاب توس، مقالة: نظرات في منهج إلياد وطريقته في البحث حول الدين، الدفتر الأول، طهران، منشورات توس، ١٣٦٣ش/ ١٩٨٤م: ١٦٧ ـ ١٦٩.

٣ ـ موسوعة الدين: ١١.

٤ ـ يعود مصطلح هرمنيوطيقا إلى جذور يونانية تعني الشرح والتفسير أو الترجمة. وترتبط هذه المفردة بكلمة هرمس، وقد كانت الهرمنيوطيقا في الأصل تطلق على تفسير الكتب الدينية اليهودية، وقد أعطاها الفيلسوف والمتكلم الألماني شلايرماخر معنى أوسع من ذلك. وبعده أتى ديلتاي وسعى ليجعلها منهجاً لتدوين العلوم الإنسانية والبحث فيها، وشاع استخدام المنهج الهرمنيوطيقي في الفلسفة وعلم اللغة والنقد الأدبي والفني. ممن نحا هذا المنحى من بين فلاسفة القرن العشرين يشار إلى ماكس فيبر وهايدغر وفيتغنشتاين، وغادامر وكاسيرر وريكور وغيرهم. ويوجد تشابه أساسي بين الهرمنيوطيقا والظواهرية. تسعى الهرمنوطيقا لبناء التفسير على موقف غير شخصي، وليست الهرمنيوطيقا اسماً لمدرسة واحدة لا تمايز فيها، بل فيها مدارس وتيارات عدة لا مجال لتفصيل القول فيها في هذه المقالة.

٥ ـ مرسيا إلياد، في مقدمته على موسوعة الدين: ٩.

٦ ـ المصدر نفسه.

٧ ـ المصدر نفسه: ١١.

٨ ـ المصدر نفسه: ١٥.

٩ ـ المصدر نفسه.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك : ....

العنوان الكامل : ....

....

الهاتف : .... فاكس : ....

مدة الاشتراك : .... ابتداء من : ....

المبلغ : .... عدد النسخ : ....

نقداً إلى : .... شيك مصرفي : ....

التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

لبنـــان : ☐ للأفراد ٢٠٠٠٠ ل.ل ☐ للمؤسسات ٥٠٠٠٠ ل.ل (خالصة أجور البريد)

سائر الدول: ☐ للأفراد ٥٠ دولاراً ☐ للمؤسسات ١٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

⋗لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ⋗سوريا ١٢٥ ل.س ⋗الأردن ٢/٥ دينار ⋗الكويت ٢ دينار ⋗العراق ٢٥٠٠ دينار ⋗الإمارات العربية ٢٥ درهماً ⋗البحرين ٢ دينار ⋗قطر ٢٠ ريالاً ⋗السعودية ٢٠ ريالاً ⋗عمان ٢ ريال ⋗اليمن ٣٥٠ ريالاً ⋗مصر ١٠ جنيهات ⋗السودان ١٠٠ دينار ⋗الصومال ١٥٠ شلناً ⋗ليبيا ٥ دنانير ⋗الجزائر ٢٥ ديناراً ⋗تونس ٢/٥ دينار ⋗المغرب ٣٠ درهماً ⋗موريتانيا ٤٥٠ أوقية ⋗تركيا ١٥٠٠٠ ليرة ⋗قبرص ٥ جنيهات ⋗أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.